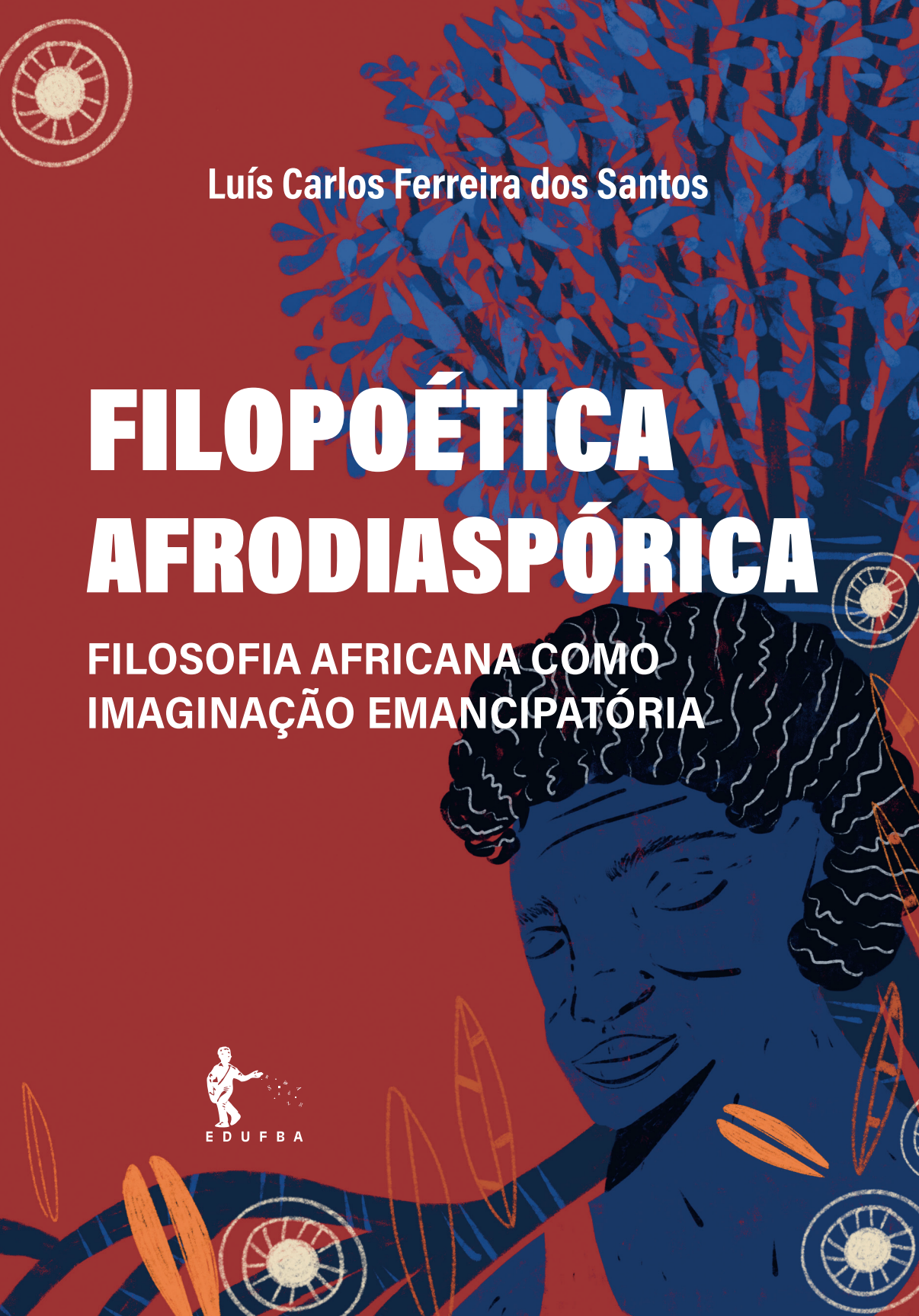
Luís Carlos Ferreira dos Santos

FILOPOÉTICA AFRODIASPÓRICA

FILOSOFIA AFRICANA COMO IMAGINAÇÃO EMANCIPATÓRIA



EDUFBA

Filopoética afrodiaspórica: filosofia africana como imaginação emancipatória

Luís Carlos Ferreira dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, L. C. F. *Filopoética afrodiaspórica*: filosofia africana como imaginação emancipatória [online]. Salvador: EDUFBA, 2025, 291 p. ISBN: 978-65-5630-910-1. https://doi.org/10.7476/9786556309101.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

Quando iniciei a leitura da tese de nosso irmão Luís Carlos Ferreira dos Santos, senti-me agarrado por uma espécie de magnetismo que não me deixava desgrudar os olhos das palavras.

A tese de Luís Carlos, convertida neste livro, é como um roçado, totalmente diferente da lavoura mecanizada, maquinizada, impessoal, só para o faturamento, o lucro e o enriquecimento monetário. O autor esparramou palavras grávidas de verdades duríssimas, afrontando a cultura da matança. Então, por meio desse roçado de palavras semeadas com coragem, desafia a quem se arroga o poder de matar e reivindica o contraditório da matança. O livro é uma convocação à celebração da vida.

Mas estejamos bem atentos: há o que dizer e maneiras de dizê-lo. Luís Carlos trouxe vozes de um tempo longínquo, recuperou memórias, teceu diálogos com gentes de muitos mundos. Reuniu filósofas(os), declamou poemas, fez desfilar temas, problemas, dilemas, mas sobretudo fez vibrar o marulho das ondas dos mares da vida, por onde navegam à deriva os corpos pretos, repletos de vigor e fome de viver.

No entanto, senti que a mera luz natural da razão talvez seja impotente para apreciar com justiça as revelações guardadas nesta roça de palavras, que é este livro. Porque um sertanejo que faz um roçado semeia afeto, esperança, carinho e fé na vida. Esta obra é assim, por isso, não cabe na razão calculista, do mesmo modo como a roça do sertanejo não pode ser medida apenas pela balança digital do comerciante. Porque Luís Carlos e o caipira com seu roçado cultivam também com o coração e fazem parte da humanidade encantada.

Diante de uma cultura de morte, na qual prevalece a metafísica da beligerância, este filósofo de algum arquipélago na Velha Bahia, com ternura, elegância, sutileza e cuidado nos ensina a recusa em morrer. Deveras, em seu conjunto, este livro é um grito transoceânico que denuncia: é uma acusação à branquitude sangrenta por seus mórbidos modos de ser da matança e da usurpação do direito à vida de outras gentes e suas liberdades.

Ivo Pereira de Queiroz
Pós-doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR)

FILOPOÉTICA AFRODIASPÓRICA

FILOSOFIA AFRICANA COMO IMAGINAÇÃO EMANCIPATÓRIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Reitor
Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor
Penildon Silva Filho

EDUFBA

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Titulares
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Cleise Furtado Mendes
George Mascarenhas de Oliveira
Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté
Mônica Neves Aguiar da Silva

Suplentes
José Amarante Santos Sobrinho
Lorene Pinto
Lúcia Matos
Lynn Alves
Paola Berenstein Jacques
Rafael Moreira Siqueira

fapesb
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

GOVERNO DO ESTADO BAHIA
SECRETARIA DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

Luís Carlos Ferreira dos Santos

FILOPOÉTICA AFRODIASPÓRICA

FILOSOFIA AFRICANA COMO IMAGINAÇÃO EMANCIPATÓRIA

Salvador
Edufba
2025

2025, Luís Carlos Ferreira dos Santos.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba. Feito o Depósito Legal.
Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial
Cristovão Mascarenhas

Capa e projeto gráfico
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Coordenação gráfica
Edson Nascimento Sales

Revisão
Letícia Rodrigues

Coordenação de produção
Gabriela Nascimento

Normalização
Marcely Moreira Santos

Assistente editorial
Bianca Rodrigues de Oliveira

Ilustração da capa
Suzane dos Santos Lopes

Sistema Universitário de Bibliotecas – UFBA

Santos, Luís Carlos Ferreira dos
Filopoética afrodiaspórica : filosofia africana como imaginação emancipatória. / Luís Carlos Ferreira dos Santos. – Salvador : EDUFBA, 2025.
291 p.

ISBN: 978-65-5630-769-5

1. Filosofia africana. 2. Pensamento crítico. 3. Racismo. I. Título.

CDD: 199.6

Elaborada por Tatiane de Jesus Ribeiro CRB-5: BA-001594/O

Editora afiliada à

ASOCIACION DE EDITORIALES UNIVERSITARIAS DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n – *Campus* de Ondina
40170-115 – Salvador, Bahia / Tel.: +55 71 3283-6164
edufba@ufba.br / edufba.ufba.br/

Agradecimentos

A caminhada para se alcançar a feitura deste livro se constitui nas veredas da existência e das encruzilhadas do mundo. O texto que chega é resultado das caminhadas familiares e coletivas, fruto de um projeto de gerações. As travessias abertas pelos movimentos sociais negros me possibilitaram sonhar o mundo com os pés no chão.

Todo agradecimento vem carregado de muita responsabilidade. Agradeço ao tempo de luta e resistência que fecundou, por meio de uma imaginação política, imaginários de libertação. E trago a gratidão e a responsabilidade que meus pais, Antonio Carlos Ferreira dos Santos e Cremilda Ferreira dos Santos, junto com minha avó, Elisa Marinho Ferreira, depositaram na minha formação.

Alinhado com o desejo familiar, agradeço ao projeto político do Movimento Social Negro, que soube semear as imaginações políticas de um tempo de disputa democrática e projeto de cidadania.

O livro é resultado da pesquisa do doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Agradeço aos professores e funcionários da universidade pública pela luta cotidiana em promover uma universidade socialmente referenciada e atuante na defesa da ciência, da cultura e da arte.

Tenho a felicidade de ter neste livro presenças que marcaram minha formação. A minha trajetória como pesquisador e professor tem no encontro com o professor e orientador Eduardo Oliveira seu momento decisivo. Vibro pela grandeza do encontro e da relação fraterna. Encontro que se dá na UFBA, no grupo de pesquisa Redpect, na linha Africanidade, Corpo, História, Educação e (In)Formação (ACHEI), em 2009, o qual se estende com o grupo de pesquisa Rede Africanidades. Os grupos citados mobilizaram uma formação crítica e criativa, na aliança dos saberes e práticas acadêmicos, artísticos e ativistas.

Ao professor Uã Flor do Nascimento, meu eterno agradecimento pela leitura crítica e criativa do texto, mostrando-me caminhos diversos

que abriram possibilidades para a versão final da tese e, agora, do livro. Obrigado por ser essa referência e pelo instigante e afetuoso texto de apresentação.

Ao professor Daniel Pansarelli, pela gentileza do texto para compor o livro e por acompanhar este trabalho desde seu nascimento. Muito obrigado pelo olhar crítico e potencializador sobre esta pesquisa.

É imprescindível sinalizar a importância do irmão Ivo Pereira. Recebia ligações e mensagens estimulando a possibilidade de a tese ser transformada em livro. Agradeço o envio do texto e o incentivo constante.

Ao professor Severino Ngoenha e ao professor Dante Galeffi, pela leitura do texto. Muito obrigado pela grandeza do encontro.

Aos discentes que passaram pela minha vida, meu muito obrigado. Minha inspiração na escrita surge nas relações que experimentei no face a face, no chão da sala de aula.

Agradeço pela irmandade de Carla Elisa Ferreira dos Santos e Antonio Carlos Ferreira dos Santos Júnior.

Nada seria possível sem os irmãos que a vida colocou na minha caminhada: Adilson Menezes Paz, Ísis Nery, Carlos Eduardo Santana, Amanaiara Miranda, Sueli Oliveira, Adilbênia Machado, Aline Matos, Luis Thiago, Adelmo Xavier, Ângela Ribeiro, Ana Cristina Décia, Alain Paskali, Paulo Roberto, Carlos Alberto, Mileide Sousa, Adriana Boa Morte, Tassara Moreira.

Essa caminhada também não seria possível sem a morada de amor, companheirismo e solidariedade potencializada por Luise Ribeiro e Marina.

Agradeço à filopoeta Suzane dos Santos Lopes pelo trabalho de Ilustração da capa. Meu muito obrigado!

Por fim, agradeço o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb) e a parceria da Editora da UFBA (Edufba) pelo profissionalismo e cuidado na construção do livro.

SUMÁRIO

21 **Poética do infinito**
Eduardo Oliveira

21 **Entre águas e arquipélagos, uma filopoética libertadora**
uma quase apresentação
Wanderson Flor do Nascimento

21 **Introdução**

Capítulo 1

31 **Filosofia Africana na crítica do eco do imaginário colonizado**
da Herança da Ideia à necropolítica

31 As Filosofias Africanas entre o continente e os arquipélagos
44 Filosofia Africana como paradigma liberdade
51 Eco da Herança da Ideia

60 Eco da necropolítica
60 Itinerário de uma vida
66 O poder de matar

Capítulo 2

77 **Filopoética desde Édouard Glissant**
criador de imaginários no mar em deriva opaca

79 Filósofo dos Arquipélagos
85 O fantasma do exílio e a reivindicação das origens

95 Poética da relação

102 À deriva da filosofia
104 *O quarto século*

122 A morte de papai Longoué
129 Filopoética ibeji e ancestralidade: "a dança venceu a morte"
138 Filopoética ikú: eco infinito e o oco profundo
143 Mathieu Béluse

145 Convite à viagem
155 Deriva filopoética

Capítulo 3

163 **Filopoética da libertação**

164 Deriva filosófica africana: uma imaginação emancipatória
166 Filofosar entre a opacidade e a transparência
183 Estética da terra
193 Paisagem
200 Deriva opaca: revolta e resistência

219 Filosofar nas derivas dos arquipélagos
226 Filosofia da travessia: filosofar em deriva de libertação
238 Filopoética afrodiaspórica: a imaginação e a utopia como libertação

255 **Conclusão**
259 Memória
262 Filopoética
266 Imaginário
268 Arquipélago
273 Libertação

279 **Referências**

POÉTICA DO INFINITO

Eduardo Oliveira[1]

O Infinito é irredutível ao passado!
Inescrutável ao futuro!!
Cabe inteiro no presente!!!
Mistério indecifrável.
Morada – abrigo
cilada.

Do Infinito não se desenham mapas, mas cartografa-se o desejo... de infinito.

O mistério não é transcendente. É opaco. Dir-se-ia um buraco no tempo.

1 Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento. Coordenador da linha de pesquisa Conhecimento e Cultura. Poeta, filósofo, antropólogo e educador. Ensaísta. Babalawô.

Um tempo como espaço. Afasta o mesmo. Inaugura o inesperado.
O infinito não revela seu mistério. O espaço não explica seu segredo.
É travessia. Caminho. Processo. É errância. Rizoma. Arquipélago.
Uma paisagem que não se esgota. Desdobra-se. Ritornelo.

No infinito abrigam-se diferenças que se multiplicam
gerando cada vez mais infinitos, tornando cheios os espaços vazios.
Poder da imaginação que resiste à transparência e produz singularidade,
a multiplicidade repudia o universal; a estética disputa imaginários.
O espaço de todo-o-mundo. O território fala todas as línguas
e subverte o código. Pródigo, inventa o possível.

Geopolítica do diverso *versus* a Política do uno
A vida não se traduz em essência, não tem lógica,
Não tem (um) rumo. Deriva alegre entre natureza
e cultura. Sem hierarquia, ascese, compasso ou prumo,
subverte o abismo do nada, adentra a vertigem do escuro,
faz do silêncio som; da razão, poesia; crioulização.

Poética da Relação!

As diferenças nada criam se não se encontram.
A violência fortuita apenas aprofunda a virulência.
O grito poético dos arquipélagos é violência redimida.
O brado fitopoético reivindica a estética como a margem e o ralo.
O caos da origem é poesia em desagravo contestando a colonialidade
e seus corpos autômatos metamorfoseados em fantasmas do Norte.

Luis Carlos (Glissant) dos Santos não é poeta nem filósofo.
Não é continente. Nem arquipélago. Renunciou ao estribilho
do apelo fácil da voz-rebanho. Da fenda abissal brota seu grito (cívico);
na solitude do pensamento brilham seus olhos e palavras de fogo.

Luis é o istmo que interliga salas, quartos e corredores
nessa morada infinita. Quando grita, é libertação!

Sua tese é um recital de palavra e de som
Tal qual o jazz ou o samba, faz dançar ao corpo negro.
No jogo de luz e sombra, resiliência, desassossego.
Na verve de sua pena, um aviso ao desavisado:
vocês querem nos matar,
nos recusamos em morrer.
Poética da Relação.
Janela aberta ao mundo
em Cosme de Farias,
sem centro nem periferia,
sem muro. Arco-íris, Utopia.
Paisagem que se anuncia.

A liberdade se aproxima,
mas ainda não.
Que liberdade é
paisagem,
em
ação.

ENTRE ÁGUAS E ARQUIPÉLAGOS, UMA FILOPOÉTICA LIBERTADORA

uma quase apresentação

Wanderson Flor do Nascimento[2]

Sem muitas dúvidas, um dos mais tensos, perigosos e nocivos efeitos da instauração do mundo moderno foi o desencantamento de nossa relação com o mundo. Os seres humanos começam a ver o mundo como um território/coisa e a paisagem que nos cerca se torna, toda ela, um mero objeto de um pensamento para o qual o mundo nos é transparentemente acessível e estrategicamente dominável. Com isso, vimos as relações inter-humanas se deteriorarem como nunca antes, as pessoas

2 Professor de Filosofias Africanas na Universidade de Brasília (UnB).

tornam-se inimigas umas das outras e a inimizade se transforma na figura principal da alteridade.

Os outros existentes tornam-se cada vez mais vistos como coisas à nossa disposição, e a violência contra eles se normaliza. A morte, experimentada na forma do matar, torna-se um castigo contra esse outro inimigo que se encarna em cada uma e cada um.

Diante desse cenário, um mundo perigosamente pobre de relações potentes se instaura. O dínamo político gira em torno da destruição, colonizando nossas relações conosco, com as outras pessoas e com o restante do mundo. Nosso imaginário funciona como um anteparo para a projeção de fantasmas destrutivos, fraturando a ética, instrumentalizando a política. Na forma de uma cotidianização de uma guerra generalizada, o conhecimento é posto a serviço da violência. A história é, ao mesmo tempo, refeita para parecer transparente, mas projeta apenas aquilo que a mente que busca a violência é capaz de ver. E, sobretudo, a capacidade estética de criar mundos tem sido perseguida, desestruturada, empobrecida. E isso tem provocado a sensação de que estamos em um beco sem saída, no qual não é possível imaginar alternativas a esse mundo mortífero, já que também nosso imaginário e nossa imaginação estão em franco processo de colonização.

A busca pela compreensão de como chegamos a este momento abismal é uma necessidade fundamental para que possamos pensar em resistências e em libertações. Como o racismo aparece não apenas como uma estrutura de poder, que segrega, viola e faz violar, mas é, também, um modo de compreender o mundo e nosso lugar nele, faz-se imprescindível que uma descolonização de nosso modo de entender o real aconteça entre nós. E é nesse contexto que encontramos o potente livro *Filopoética Afrodiaspórica: Filosofia Africana como imaginação emancipatória*, de Luís Carlos Ferreira dos Santos.

O livro, advindo da tese de doutoramento de Luís Carlos, mobiliza uma série de reflexões que nos ajudam a pensar que, como responsabilidade da filosofia, precisamos entender que não basta apenas saber

que a estrutura política do presente é atravessada pelas potências mortificadoras das forças coloniais racistas: é preciso, também, compreender que nosso próprio imaginário foi colonizado, e que não há libertação possível no mundo da política sem um refazimento de nossa capacidade de imaginar e sentir o mundo. Desse modo, também é preciso mobilizar outras imagens, afetos, sensibilidades de que mundo queremos.

Neste livro, que articula uma impressionante erudição e uma potente sensibilidade ética, política e estética, encontramos pistas para re-habitar a filosofia a partir de horizontes antirracistas, comprometidos com a libertação e com o re-encantamento do mundo e de nossa relação com ele. Nisso, encontramos no livro um reflexo da própria maneira de ser e pensar de Luís, esse filho de Oxalá que, como seu Pai, está vinculado com um saber criativo, com uma criatividade sábia. As narrativas iorubás vinculam o orixá Oxalá com a criação do mundo, mas também como o primeiro artista. Ele imprimiu não apenas existência ao mundo, assim como uma existência atravessada por essa sensibilidade criativa. Por isso, Oxalá, aqui também chamado de "Obatalá", é entendido pelos iorubás como a divindade da criatividade ou a divindade artista. Essa criatividade e sensibilidade de nosso autor nos brindam com um conjunto de reflexões imprescindíveis para enfrentarmos os densos tempos do presente.

O livro não é apenas uma reflexão sobre a filopoética afrodiaspórica. Nele encontramos, também, uma criativa, instigante e provocativa escrita, que nos apresenta um livro igualmente filopoético que, encantado pelo pensamento de Édouard Glissant, pensa com e além dele, e nos conduz a uma viagem em deriva por paisagens que nos lançam contra as rochas entre-arquipelagais das muitas ilhas que formam nosso pensamento, que ainda segue enfeitiçado pelo continente e pela Herança da Ideia. É um livro que nos permite um mergulho nas águas turvas de nosso próprio pensamento, desnudando a ideia de que ele seria orientado por uma transparência que faria de nossas filosofias um espelho translúcido do mundo.

O livro nos conta outros percursos da tão explorada ideia de necropolítica; e sofistica, em muito, os modos de pensar e as maneiras desde as quais a violência racista pode ser analisada nos termos da introdução do necropoder no mundo moderno, não apenas pelo contexto da fundação política do Estado e pelas contradições da democracia liberal, mas pelas potências nefastas do imaginário colonizado e colonizador, sem seguir necessariamente as exposições de influências psicanalíticas presentes nas obras de Fanon e Mbembe, inovando, portanto, o léxico e as categorias para pensar as nuances envolvidas nos debates sobre essas políticas de morte.

Estamos diante de um conjunto de reflexões que, magistralmente, mostram a importância de pensar o genocídio como também atravessado por uma poética, apontando para a tensa força política de uma poética do genocídio. Essa dimensão nos convoca a enfrentarmos a necessidade de repensar trilhas estéticas, trilhas estético-políticas, trilhas filopoéticas para a transformação dos imaginários.

É uma abordagem fundamental para que possamos dar bons caminhos para a implementação do artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) que, na redação dada pela Lei nº 10.639/2003, e ao tratar apenas da inclusão de conteúdos sobre africanidades, deixa em descoberto as forças de um imaginário genocida, de um imaginário necropolítico que segue operando nos processos formativos. O livro oferece uma potente contribuição para que pensemos nessa dimensão bastante negligenciada nos debates sobre a lei e as funções do estudo das histórias e culturas africanas e afro-brasileiras.

Ao recuperar a teorização estetizante/estetizada de Glissant, articulada às propostas políticas de Mbembe, desde os horizontes da filosofia da ancestralidade, aqui desdobrada em deriva – para problematizar as relações entre estética, ética e política no contexto da violência racista advinda e geradora do poder de matar e da prática de resistência do recusar-se a morrer –, oferece potentes reflexões para o cenário latino-americano de produção de categorias e de crítica afrorreferenciadas,

no qual o primor analítico, epistemológico e estético traz ferramentas importantes para a reflexão filosófica contemporânea. A articulação da impressionante miríade de pensadoras e pensadores que toma assento na grande conversa proposta pelo livro nos provoca múltiplas e instigantes questões.

Neste livro seremos apresentados a uma bonita discussão em torno do deslocamento e da ressignificação da morte, que nos ajuda a pensar como algo que venho chamando de uma "ikupolítica" se justapõe e contrapõe à necropolítica: resgatar um sentido de morrer que é diferente de ser morto, uma morte que não nos distancie da ancestralidade, da comunidade. O estar exposto à morte, vindo da necropolítica, extermina não apenas a vida que habita os corpos, mas também a presença das pessoas nas comunidades, na paisagem, deixando apenas a tristeza, o medo e o horror como rastro desse jeito de ser morto.

A ikupolítica nos projeta para uma pertença, para uma temporalidade que nos enraíze em nossa própria história. Entretanto, a ikupolítica não é uma recusa em ser morto, mas uma recursa em ser morto. A morte mesma, como discute o livro, não é o problema. Matar e ser morto, sim. A ikupolítica afirma uma vida aberta, inteira e, desde ela, podemos observar que o livro nos brinda com uma ideia de liberdade, não no sentido ocidental de uma autoafirmação de um eu que pertence a uma comunidade posterior e externa a ele, mas de uma liberdade que se afirme no pertencimento, imerso em uma ancestralidade que não cessa jamais, mesmo que o matar a persiga.

Essa filopoética em deriva, que busca uma liberdade – que não é esta sobejamente defendida pelo neoliberalismo –, desenha um retrato da Filosofia Africana, instando paisagens entre o continente e o arquipélago (agenciando, de maneira perspicaz, sagaz e instigante as dimensões múltiplas de algumas abordagens que derivam entre o arquipélago e o continente). E mais: o livro destaca a importância de pensar as paisagens, desde as paisagens. Não se trata de simplesmente pensar sobre as paisagens.

Não obstante que o modo como a Filosofia Africana aporta no Brasil seja bastante distinto daquele modo que ela aporta na diáspora caribenha e estadunidense, o livro finda por nos trazer elementos para pensar como as paisagens em torno das Filosofias Africanas e afrodiaspóricas nos impactam aqui. As Filosofias Africanas chegam saltando praticamente toda a discussão sobre a etnofilosofia e seus embates críticos. O pensamento negro aqui tem muito menos drama em relação ao caráter coletivo das ideias. O quilombismo, nossa versão local do pan-africanismo, as ideias filosóficas que emergem nos terreiros e quilombos não são advogadas como individuais e não se percebem como problemáticas em função disso e, para além, não tomam como suposto que o pensamento filosófico deve ser irradiado de uma figura pessoal, individual.

A busca brasileira pelas Filosofias Africanas esteve em deriva entre uma África mítica e as Áfricas concretas, em sua multiplicidade, sempre nos falando a partir das pessoas africanas que transitam entre nós. O contexto das políticas de ação afirmativas e da modificação da LDB pela Lei nº 10.639 (lei esta que clama pela história e pela cultura africanas) conduzem nossa busca pelos pensares filosóficos africanos de modos bastante específicos, abertamente enraizados em nossa realidade, como acontece no caso da filosofia da ancestralidade e sua vinculação com as filosofias da libertação.

No contexto de uma busca afrodiaspórica pela libertação, a deriva entre nossa história colonial e o que procuramos na ancestralidade africana, a defesa da opacidade aparece como fundamental. A transparência se mostrou como um dos mais potentes dispositivos de desumanização da história da modernidade. Ao vincular opacidade, deriva e libertação, o livro nos oferece estratégias bonitas e potentes, para mergulharmos em águas menos revoltas na busca de uma reconstrução de nossa história, buscando futuros outros, encantados.

Ao poetizar a contenda de ibeji e ikú, divindades iorubás, o livro nos coloca diante de um grande desafio para nosso presente, herdeiro de uma história tão triste: voltar a viver uma vida brincante em que a

própria morte aceite dançar conosco, em vez de tentar nos exterminar. Reencantar o olhar, o pensamento, os afetos, a sensibilidade, a vida e suas forças transformadoras é um desafio que este livro nos coloca. Nada que seja romanceado ou apresentado como fácil demais. Navegar entre arquipélagos exige atenção e cuidado. No abandono das águas transparentes, as águas opacas, turvas podem ocultar rochedos. E isso demanda que estejamos alertas para os riscos persistentes de que sejamos seduzidos pelas constantes imaginações colonizadas que nos assombram como velhos fantasmas que precisamos exorcizar, para encontrar a ancestralidade que nos constitui.

Nessa bela proposta em que a ancestralidade aparece como viva em nosso presente, somos convidadas e convidados a refazer nossos imaginários, enfrentando todos os riscos que isso implica, mas na confiança de que, na deriva, a ausência de certezas não impede as apostas em outros modos de viver. Vidas encantadas, em buscas da libertação, filopoeticamente munidas com imaginários potentes. E, assim, saudamos a chegada deste livro, com a gratidão de podermos perceber outras possibilidades de navegar.

Axé! Nguzo! Benôi!

INTRODUÇÃO

O trabalho em Filosofia Africana no território brasileiro é uma disputa pela vida em meio aos projetos mortificadores. Filosofar reivindicando as paisagens africanas reinventadas nas terras latino-americanas é atualizar a sabedoria ancestral que ecoa desde a pele negra em deriva: o grito e a beleza de estar "de pé e livre", como nos diz Aimé Césaire.

Filopoética Afrodiaspórica: Filosofia Africana como imaginação emancipatória dá-se em busca de problematizar a poética do genocídio recuperando o "barulhamento" e "o tremor" da teoria estética de Édouard Glissant, articulada às paisagens da Filosofia Africana contemporânea, desde os aportes teóricos de Achille Mbembe, revelados em deriva, para problematizar a violência racista advinda e geradora do poder de matar e da prática de resistência do recusar-se em ser morto. Desse modo, cartografa o poder de matar e a recusa em ser morto desde a crítica do imaginário colonizado revelado pela violência racista, problematizando a dimensão epistêmica – que o Tsenay Serequeberhan chama de "Herança da Ideia" – à compreensão da "necropolítica", forjada por Achille Mbembe, entendendo essas filosofias como um arquipélago de libertação, isto é, investigando o que há de relação nas experiências africanas e afrodiaspóricas.

Para tanto, a Filopoética Afrodiaspórica caminha entre os arquipélagos das Filosofias Africanas contemporâneas e nas paisagens da Poética da Relação. A interface entre esses "arquipélagos" desdobra-se na crítica ao imaginário colonizado, problematizada pelo horizonte da recusa em ser morto, na defesa da Filopoética afrodiaspórica como imaginação emancipatória, a qual tem o sentido de reconectar-se com o apetite do mundo, de entrelaçar em extensão e não em profundidade, de ser com o outro, nas possibilidades de ser, de criar trilhas de desvios no intuito de disputar o imaginário, rotas na reconexão com o "Todo-Mundo".

A paisagem da Filosofia Africana é o arquipélago que mobiliza a força poética das derivas filosóficas: "Viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso, é estabelecer relação e não consagrar exclusão" (Glissant, 2005, p. 80). A paisagem é primeira do pensamento, ela estabelece a relação ética-estética e mobiliza uma política.

No capítulo "Filosofia Africana na crítica do eco do imaginário colonizado: da Herança da Ideia à necropolítica", estabelece-se o debate acerca das Filosofias Africanas contemporâneas entre os continentes e os arquipélagos. Nessa paisagem, intenta-se apresentar uma imagem em movimento dessas filosofias para, a partir desse itinerário, chegar ao conceito de poética do genocídio. Ainda no primeiro capítulo, chega-se ao entendimento de que as perspectivas das Filosofias Africanas têm como univocidade a busca pela liberdade.

O capítulo "Filopoética desde Édouard Glissant: criador de imaginários no mar em deriva opaca" tem o objetivo de dialogar com o "barulhamento" e o "tremor" do mundo problematizado pelo romancista, filósofo e ensaísta dos arquipélagos Édouard Glissant, pois compreende-se, como defendido no primeiro capítulo, que a necropolítica é uma poética do genocídio que atua como imaginário e imaginação política, por isso faz-se necessário penetrar na guerra destes. Para isso, investiga-se a compreensão da filopoética no seu romance *O quarto século*, juntamente com o filme-documentário *Glissant, um mundo em relação*,

de Manthia Diawara. Portanto, filosofar desde os arquipélagos insere-se na disputa pela libertação.

Em "Filopoética da libertação", defende-se a perspectiva de que filosofar nos arquipélagos em deriva tem como força poética o sentido de disputa por libertação. Primeiro concebe uma discussão com o arquipélago filopoético em diálogo com a "melancolia africana", a qual mobiliza uma "utopia emancipatória" no contratempo da imaginação de produzir formas de morte. Para isso, estabelece o debate entre a opacidade relacionada com a estética da terra, mediada pela paisagem.

A travessia percorrida demonstra que o impossível foi transformado em possibilidades. Não se trata apenas de sonhar em fazer Filosofia Africana em um país dominado pelo imaginário de aniquilação física e simbólica do negro, mas penetrar o mundo e fecundá-lo de outras imaginações. É "arquipelagizar" o continente e, a partir daquilo que se mostra como opaco, encantar e engajar o claro.

Filosofar desde as paisagens africanas provoca a discussão da descolonização do conhecimento e da busca por liberdade. Já a perspectiva filosófica e poética de Glissant apresenta a força da imaginação como resposta aos problemas do aniquilamento do mundo e da brutalidade do humano; ele nos convoca para "outra região do mundo". Nesta, um dos conceitos debatidos é o da "opacidade", que tem o intuito de não dissimular as diferenças, atrelando-o à concepção de uma "estética da terra", a qual reconecta-se com o tremor do lugar, possibilitando a diversidade do mundo.

A relação entre a opacidade e a estética da terra pretende reestabelecer a identidade-Relação. A reflexão acerca do conceito de Relação aqui investigada baseia-se na produção de Édouard Glissant. E a construção reflexiva sobre identidade-Relação constitui-se em uma experiência múltipla e humana. A Relação é o que possibilita o "Todo-Mundo"; a partilha deste é outro humanismo. Entretanto, trazendo essa reflexão para a paisagem brasileira, em que o imaginário político brasileiro é constituído pelo poder de matar, defende-se que a disputa pelo povoamento diverso

do imaginário é uma recusa em ser morto, pois a partir da aliança entre a opacidade com uma estética da terra adentra-se na disputa do imaginário.

Na provocação do diálogo com a paisagem, o discurso filosófico no território da América Latina tem sua geopolítica e geocultura marcadas por um discurso europeu e, mais recentemente, estadunidense. Os problemas políticos são traduzidos e interpretados nas chaves de leitura criadas por outras territorialidades afastadas das realidades brasileiras.

Os territórios africanos e latino-americanos aparecem na história do pensamento filosófico ocidental moderno como uma dimensão ética-estética impenetrável. De acordo com Pierre Clastres (2011), com a exceção de La Boétie e Montaigne, os filósofos produziram um discurso sobre os ameríndios no Brasil como povos violentos e apaixonados pela guerra. Na leitura do pensamento europeu, uma sociedade sem o princípio de governo e sem a construção do Estado não se constitui enquanto sociedade. Nesse sentido, reinaria a guerra de todos contra todos.

O ocultamento do rosto violentado pela luz do ser e pela lógica do Um é traduzido pela violência do pensamento que busca reduzir a singularidade na perspectiva que nega o contexto e busca a universalização. O império da totalidade arbitrária e a negação da alteridade são construídos a partir de uma violência que se fundamenta com o Eu identificado com ele mesmo. O pensamento de identidade universalizante é marca da violência metafísica no pensamento ocidental. A irrupção do rosto da metafísica ocidental é colocada por autores, como Emmanuel Lévinas, que propõem a interrupção do projeto da totalidade, em que tudo se encerra no "Eu". É um corpo que sofre a violência, é um rosto que é violentado, isso se constitui como um problema filosófico por excelência. A discussão da violência em face da dimensão ético-estética não pode ser desatrelada de uma ordem "ontoepistemológica".

As arbitrariedades física e simbólica são expressões da violência epistêmica. Já o necropoder tem seu ordenamento espacial e temporal, violentando os corpos em uma multiplicidade de dimensões. Os espaços, como disse Frantz Fanon, que tenham a presença do "colonizado" são

violentados, já o tempo está no campo do inesperado. O discurso do tempo de libertação sempre é uma promessa. Vive-se um tempo do racismo sem raça, em que a força do discurso de humanidade não retira a prática racista.

Para navegar em mar revolto, partiremos na crítica da "barca aberta", como nos sinaliza Édouard Glissant, e uma das primeiras imagens para superar a violência da "barca" é a do desvio dessa força política de projetos mortificadores. O desvio, como refúgio, carrega como imagem a deriva, pois tem a violência como um primeiro "abismo" que joga a experiência negro-africana no exílio, mas nessa experiência encontra a errância como travessia para a recusa em ser morto. A deriva é aquela que relaciona a Filosofia com a Poética (Filopoética): o lugar de reimaginar outros sonhos e utopias emancipatórias.

A filopoética busca fazer a crítica à modelagem de pensamento que é fundamentado na transparência, na unidade, no continente. O arquipélago, categoria trazida do diálogo com Glissant, vai na contramão da Herança da Ideia (continente): ele atua como as partes para o "Todo-Mundo". É a possibilidade da abertura do mundo para a multiplicidade.

As comunidades negras e ameríndias vêm sendo aniquiladas em projetos racionalizados e são combatidas legalmente, na lógica do "deixar morrer e fazer morrer". No Estado democrático brasileiro, a violência do racismo atua, em uma de suas formas, no imaginário. Glissant (2005, p. 74) afirma que "[...] o problema que temos de enfrentar é como mudar o imaginário, a mentalidade e o intelecto das humanidades de hoje".

O discurso corroborado pelo continente e pela transparência, fundante da "colonialidade da vida", legitimou um imaginário contra os sujeitos negros que foram colocados para fora do "Todo-Mundo". A filosofia da transparência construiu um imaginário da política de vida e outro da política de morte. Dessa forma, cabe a reflexão: a violência traduzida pela Herança da Ideia e materializada pela política de morte (necropolítica) é a negação da razão? A posição discursiva universal

e abstrata produziu um mundo que sofreu um choque no passado e a perpetuação dessa violência no presente. A retirada dos africanos e dos ameríndios da partilha do imaginário do "Todo-Mundo" é uma contradição no elogio à filosofia universalizante sem partir do contexto. O imaginário do racismo politiza a cultura de morte e, ao politizar, constrói uma rede para a perpetuação do deixar morrer e do fazer morrer. O espaço é uma categoria mobilizadora da violência da política de morte, cuja paisagem aparece como uma possibilidade de recusa em ser morto.

O racismo, no contexto de um problema filosófico, aparece como uma questão da agenda do pensamento africano e afrodiaspórico a ser enfrentado. Não é o único, mas um dos que funcionam como articuladores das violências, justificação e legitimidade das injustiças, assim como o patriarcado e o latifúndio.

Na perspectiva filosófica dos arquipélagos africanos de libertação, seus agentes estão produzindo conhecimento na crítica da violência da razão, no enfrentamento dos movimentos econômicos, históricos e políticos que marcaram a compreensão da filosofia política moderna ocidental, fundamentada pela perspectiva da negação da alteridade: o imaginário colonial. "A barca aberta" da violência moderna está "grávida tanto de mortos como de vivos condenados a uma morte adiada" (Glissant, 2011, p. 18). Os territórios europeus foram universalizados e construídos na perspectiva de um poder, justificado e legitimado pela fé ou pela razão, por meio de instituições produtoras de sentidos. É a partir dessa perspectiva que intelectuais e ativistas como Édouard Glissant, Achille Mbembe, Frantz Fanon e Tsenay Serequeberhan, para citar alguns, estão enfrentando o racismo.

Mbembe traz forte influência das argumentações de Frantz Fanon. Como afirma Mbembe (2013, p. 54): "[...] é a partir deste conflito entre o poder de matar e a recusa em ser morto que se determinam as práticas e as representações". De acordo com esse autor, assim se explicita a necropolítica, como uma política de morte.

Um dos autores que aparecem de imediato na problematização sobre o colonialismo, estabelecendo a violência como um discurso articulador, é Frantz Fanon. No livro *Os condenados da terra*, o primeiro capítulo, intitulado "Sobre a violência", traz o debate da violência colonial. É um livro escrito no bojo do processo de libertação da Argélia. E uma das conclusões que Fanon apresenta é: o colonizador só irá reconhecer a linguagem da violência. Assim sendo, é a violência que irá restituir a humanidade para aqueles que foram retirados do imaginário do "Todo-Mundo".

O colonialismo é uma empresa econômica produzida desde uma epistemologia do racismo. E o racismo é uma máquina de produção de subjetividade, é um imaginário. Ele mobiliza os desejos. De acordo Fanon, o colonialismo "[...] é a violência em estado natural, e só pode se inclinar diante de uma violência maior" (Fanon, 2005, p. 79).

A Herança da Ideia, a categoria trabalhada a partir de Tsenay Serequeberhan, e a necropolítica, de Achille Mbembe, são elementos que contribuem para o entendimento da construção da poética do genocídio. A discussão apresentada pelos autores citados mostra-nos que "[...] a violência moderna, nascida do choque de culturas, é de um outro tipo. Alimenta-se do seu impacto e exaspera-se com o seu próprio eco" (Glissant, 2011, p. 187). O eco da violência racial é perpetuado pelo imaginário colonizado. A necropolítica é um imaginário que tem sua construção política fundamentada pelo paradigma ético-estético do alterocídio moderno.

O eco da violência moderna ocidental faz-se presente nas violências cotidianas, as quais agem subterrâneas nos guetos, subúrbios e periferias. São lugares em que a violência é exercida no seu sentido total, "na selva das cidades" (Glissant, 2011, p. 187). A violência do racismo é caracterizada pelo ultraje, pelo ferimento e pela violação. A degradação é a finalidade da violência. Logo, a injúria e a injustiça caracterizam a permanente lógica racista. Postos esses pontos, entende-se que a política, necessariamente, precisa estar com a ética para a compreensão desse fenômeno.

A perspectiva filosófica das paisagens africanas traz em seu contexto discursivo uma aproximação de eixos de lutas semelhantes com o problema levantado, como o da cultura da violência racial em território brasileiro. O racismo como compreensão científico-filosófica surge no século XIX, no bojo da formação do Brasil, a partir de seus marcos temporais, com a Independência e o Império, e também narrativos, enquanto formação do "povo brasileiro". O racismo forja a sociedade brasileira. Para acolher a descolonização, é importante navegar à deriva, no contratempo da poética do genocídio, na defesa de um pensamento que não recaia no totalitarismo. Nesse aspecto, a filopoética apresenta-se como um horizonte de libertação.

A poética do genocídio tem na transparência sua compreensão, isto é, aquilo que não reflete a mesma identidade é aniquilado. A armadilha epistemológica e política em apagar o debate em torno da afirmação do diverso, da afirmação das identidades que tiveram suas memórias e paisagens aniquiladas, pode levar ao relativismo exacerbado ou ao totalitarismo arbitrário, pois se temos a compreensão de que o território brasileiro tem sua produção de sentido forjada pelo racismo, então, aquelas identidades as quais foram multiladas em suas imagens e nas suas florestas de possibilidades não podem superar tal violência sem debatê-las, mas produzir identidades na perspectiva estética a partir de outras paisagens, para disputar liberdades.

Sendo assim, a utopia emancipatória defendida neste texto é a do diverso. Glissant (2009), no livro *Poética da Relação*, faz a pergunta: "o que é uma Filosofia?". É um pensamento filosófico que navega pelas trilhas do Eco-mundo do diverso. Não será um Deus a fazer uma nova fundação ontológica, todavia, serão os deuses. Portanto, o diverso é a representação do fruto e do sol compartilhado.

A imagem projetada anteriormente do diverso é o que falta no mundo. O que falta ao mundo é a urgência de reaprender a viver e a reagir aos desafios a ele impostos. Portanto, adentra em um ponto de muita força e potência da filopoética: a utopia. Esta, como disse Édouard

Glissant (2014), é o que falta no mundo. Ele afirma que a função da literatura e da arte é reimaginar e reinventar o humanismo. Para Glissant (2014), a utopia é o lugar exato dessas possibilidades de habitar essa falta. Por fim, um questionamento se impõe diante do imaginário colonizado pela poética do genocídio: "E agora, é possível – no dia de hoje – faltar ao mundo?".

Capítulo 1

FILOSOFIA AFRICANA NA CRÍTICA DO ECO DO IMAGINÁRIO COLONIZADO

da Herança da Ideia à necropolítica

As Filosofias Africanas entre o continente e os arquipélagos

> [...] Há, sim, densas névoas sopradas pelo oceano... E nestas brumas vem uma revolta!... A vontade de matar ou morrer por um ar mais puro (uma paz) Por uma família, um amor (Onawale, 2011, p. 47).

A discussão acerca da Herança da Ideia à necropolítica localiza-nos no debate acerca da violência do racismo epistemológico e político. Nesse sentido, é imprescindível para a construção deste trabalho a localização da epistemologia escolhida por essa discussão, as alianças que este trabalho faz com as Filosofias Negro-Africanas. É o lugar do engajamento pela ampliação do imaginário, da diversidade dos arquipélagos

e das paisagens no pensamento filosófico brasileiro. A disputa pela pluralidade na Filosofia brasileira é uma disputa pela recusa em ser morto. A ampliação dos imaginários é imprescindível para a manutenção da partilha do "Todo-Mundo", a "imaginação compartilhada" do território brasileiro. Entretanto, o poder de matar traduzido pela poética do genocídio, a qual é materializada pela unidade, o modelo único e o universal abstrato sem contexto, é muito forte na produção filosófica brasileira.

O capítulo em destaque tem como objetivo apresentar, no primeiro momento, uma fotografia das Filosofias Africanas. No intuito de indicar uma perspectiva das Filosofias Africanas, dialogaremos com alguns autores. Entre eles, destacam-se: Valentin Yves Mudimbe, em *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*; Samuel Oluoch Imbo, em *An Introduction to African Philosophy*; Jean-Godefroy Bidima, em *La philosophie négro-africaine*; Severino Elias Ngoenha, em *Das independências às liberdades*; e Elungu P. E. A., em *O despertar filosófico em África*.

No diálogo com os filósofos citados, tomamos as perspectivas filosóficas africanas a partir de duas categorias trabalhadas pelo romancista, filósofo e poeta Édouard Glissant, a saber: o continente e o arquipélago. O continente é entendido como síntese imposta, todavia, o arquipélago cria sentidos desde a paisagem, é o lugar da diferença. O continente instaura a fixidez do barco negreiro, em que a barca aberta produz o sentido. Porém, o arquipélago é a construção da recusa em ser morto instaurado pelo poder de matar do continente. O arquipélago é a abertura para a diferença, enquanto o continente caracteriza-se pela leitura da transparência, na tentativa de aniquilamento do diverso. Todavia, o arquipélago pode vir a atualizar a lógica do continente.

A partir dos conceitos de continente e arquipélagos busca-se o diálogo com as divisões e a estrutura das Filosofias Africanas, com o intuito de cartografar a discussão da violência desde os aportes filosóficos dessa rede de arquipélagos de autores, conceitos e perspectivas. Busca-se uma

abordagem que problematize as perspectivas de pensamento do continente, que se dá por meio do universal generalizante que sempre recai no etnocentrismo. A categoria analítica que fundamenta essa generalização é a transparência, a qual reafirma o denominador comum, aniquilando a alteridade.

Portanto, defende-se a cartografia como um estilo interpretativo. A cartografia acolhe as tensões dos processos e potencializa as conexões. Ademais, a cartografia possibilita a passagem, por ter múltiplas entradas e nunca voltar ao mesmo ponto de partida. A dimensão da transparência não produz sentidos, assim como a neutralidade. O estilo de filosofar em diálogo com a cartografia em deriva no arquipélago caminha na crítica ao discurso filosófico marcado pelo universal sem paisagem. O movimento do caminhar filosófico da deriva cartográfica assemelha-se à filosofia como travessia, de Bidima (1995), um método produzido desde a literatura filosófica negro-africana. Assim, Bidima busca não recair nos discursos sem movimento, conexões e universais sem contextos, na cilada do pensamento sem imagem. A paisagem é anterior ao conceito, ela mobiliza o pensamento.

A perspectiva da deriva cartográfica, o arquipélago como estilo da pesquisa, conceito de arquipélago entendido aqui enquanto elaboração de Glissant, defende uma perspectiva na contramão do continente. Entre o continente e os arquipélagos: a deriva. Em diálogo com Glissant, o texto literário é produtor de arquipélagos, pois o escritor, ao entrar nas suas escritas acumuladas, renuncia a um absoluto, à sua intenção poética, todo ele feito de evidência e de sublimidade. A deriva cartográfica, o arquipélago como estilo na pesquisa, é mobilizadora de caminhos. A cartografia abre os caminhos e dinamiza as comunicações, ela relaciona diferentes conceitos, perspectivas e autores. O sentido da cartografia é criar o mundo e recriá-lo. Segundo Glissant (2011, p. 110): "[...] a escrita é relativa em referência a esse absoluto, isto é, torna-o opaco no efeito. O texto vai da transferência sonhada à opacidade produzida nas palavras".

A cartografia movimenta dobras, assim como a opacidade, presente no pensamento de Glissant (2011), que mobiliza o diverso, a produção de um outro. Enquanto existe algo obscuro produzido pelas palavras, na cartografia, como defende Deleuze e Guattari (1995), constroem-se mapas com a possibilidade de diversas entradas e interpretações. A incompletude é característica da cartografia; ela é um contínuo-descontínuo. É uma frequência de multiplicidades de fluxos.

A cartografia tem uma força criativa sempre aberta, as derivas cartográficas, o arquipélago, acompanha processos, por isso não tem a conclusão totalitária como princípio mobilizador. A partir da imagem da cartografia produzida por Deleuze e Guattari (1995), as derivas cartográficas têm como perspectiva o acompanhamento dos processos, relacionando-os. A cartografia não produz sentidos a partir da origem. A busca pela origem é colocada em crise na deriva cartográfica a partir dos arquipélagos. A raiz única não se conecta com a ideia da deriva cartográfica, o devir produz o caminho do texto. A cartografia tem como característica a antigenealogia (Deleuze; Guattari, 1995).

O cartógrafo é um antropófago. Como afirma Suely Rolnik (2011), busca criar sentidos, não produzir revelação. O cartógrafo dos arquipélagos tem como disputa os imaginários. A deriva cartográfica produz caminhos múltiplos em relação. A imagem da cartografia assemelha-se ao imaginário de Exu. Segundo Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes Santos (2012, p. 26): "[...] Exu como princípio vital dinâmico de todo ser faz dele o elemento que ajuda formar, desenvolver, mobilizar, crescer, transformar, comunicar".

O arquipélago, na deriva cartográfica, irrompe a perspectiva da unicidade como caminho da produção do conhecimento. Todavia, na cartografia o diverso do mundo é um "paradigma". As possibilidades são plurais, por isso também são os conflitos, as relações e as possíveis produções de sentidos. O arquipélago busca escapar da compreensão redutora da multiplicidade e do uno. O estilo de pesquisa desenvolvida nos arquipélagos, na tensão da deriva cartográfica, intenta escapar do

desejo em ser seduzido pela compreensão da unidade como leitura da totalidade-mundo.

As Filosofias Africanas são classificadas de maneiras diferentes pelos autores anteriormente citados e apresentam-se em disputa, por isso fala-se em Filosofias Africanas. Imbo (1998), no livro *An Introducion to African Philosophy*, dividi-las-á entre etnofilosofia, universalista e hermenêutica. Já o filósofo Valentin Yves Mudimbe (2013a) compreende como classificação as correntes "filosofias primitivas", a etnofilosofia, a anti-etnofilosofia, a personalidade africana, a perspectiva hermenêutica e a semiologia. Todavia, Bidima (1995) defende que a etnofilosofia segue na sequência da negritude e não o contrário. Sendo assim, apresenta os partidários e os críticos da etnofilosofia, da filosofia profissional ou crítica (Elungu, Imbo, Mudimbe e Ngoenha). Além da filosofia crítica, existem as perspectivas do socialismo africano. E, ainda em diálogo com Bidima (1995), no livro *La philosophie négro-africaine*, no terceiro tópico, aparece a hermenêutica, no segundo capítulo, intitulado "Rapports à l'herméneutique", a qual problematiza a afirmação do fim da história, pois neste período em que os "fins da história" multiplicam-se, a hermenêutica reafirma a ancoragem do sujeito na história.

Na perspectiva do continente, entendemos as filosofias primitivas, que são tratadas como sistema que colonizava o continente africano, os seus habitantes e as suas realidades, e que têm Lévy-Bruhl como uma referência. Tanto Ngoenha (2014) quanto Mudimbe (2013a) apresentam a etnologia como a potência para a etnofilosofia. Esta, uma corrente muito controvérsia nas Filosofias Africanas, tem sua marca em 1945 com a publicação do livro *Filosofia bantu*, do padre belga Placide Tempels. Segundo Imbo (1998), esse livro foi a faísca que acendeu o debate sobre Filosofia Africana.

Para Imbo (1998), sobre o livro de Tempels, essa obra foi um divisor de águas nas Filosofias Africanas, mesmo que não tenha sido a intenção do autor. A escrita sobre os bantos do Congo foi o nascimento do que veio a ser chamado de "etnofilosofia". O objetivo de seu relatório era

contribuir para educar estudantes ocidentais que tinham como objetivo a missão civilizadora em África.

A etnofilosofia tem como característica a defesa da filosofia como propriedade coletiva de todos os indivíduos de uma cultura. Tempels (2016) recebe crítica por causa da generalização para todos os povos banto, uma vez que, em sua pesquisa, foi observada apenas a experiência com os balubas. A defesa dos seus críticos observa seu equívoco no fato de ele interpretar as visões de mundo baluba como aplicável a todos os povos banto.

Uma característica de muita importância apresentada na filosofia banto de Tempels é o da ideia de força vital. O padre belga apresenta em seu livro que a força vital está ligada ao ser. De acordo com autores como Ngoenha (2014) e Bidima (1995), Tempels distancia-se da perspectiva da etnologia de Lévy-Bruhl, por exemplo, o qual entendia a cultura africana como pré-lógica. Ele compreendia a filosofia banto como lógica, todavia de uma logicidade "inferior".

Pode-se destacar, a partir dessa reflexão de Ngoenha, que a etnofilosofia traz um salto e faz uma crítica à etnologia. Entende-se tanto a etnologia quanto a etnofilosofia como continente, mas tendo em vista o deslocamento espacial do estudo de uma filosofia banto, mesmo com suas contradições, como já apresentado, pode-se também deslocá-la para o arquipélago. A etnofilosofia é classificada como continente pelo sentido que dispensa ao objetivo da missão civilizadora da Europa. Outro aspecto é o lugar dos sujeitos do discurso; esse debate adensa o paradoxo, pois na produção etnofilosófica estabelece-se um deslocamento, tem-se a publicação de uma filosofia banto e faz-se uma crítica à etnologia.

Na etnofilosofia, ainda há outro nome: Alexis Kagame com *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Ele é considerado "[...] o pai da etnofilosofia africana, como sustenta Hountondji" (Ngoenha, 2014, p. 93), pelo fato de ser africano. Para alguns intelectuais africanos, os chamados "filósofos críticos" consideram que, a partir de Kagame, nasce a antropologia africana. Aléxis Kagame está na leitura da contradição entre o continente

e o arquipélago. Pelo fato de territorializar um debate bantu-rwandaise, afasta-se do discurso de produzir filosofia apenas a partir do território da Europa, mas tem como forma de leitura a perspectiva aristotélica.

As outras perspectivas estão inicialmente no arquipélago, como: socialismo africano, filósofos profissionais, hermenêutica, sagacidade. Entretanto, todos, sem exceção, podem recair no continente, pela forma ou pelo conteúdo. O pan-africanismo e o movimento da negritude são expressões políticas e culturais que influenciaram o pensamento africano. Todavia, o pan-africanismo e a negritude podem ser lidos na chave paradoxal do continente e do arquipélago. A crítica à negritude pode ser vista de acordo com a leitura crítica de Oyěwùmí (1997) ao chamar a atenção para o cuidado de os estudos africanos não serem lidos a partir de uma chave eurocêntrica e, mais tarde, estadunidense, ou seja, como uma maneira negra de ser branco.

O caminho metodológico de ler as Filosofias Africanas, sem uma síntese definitiva, põe-nos diante da interpretação do filósofo camaronês, Jean-Godefroy Bidima. No livro *La philosophie négro-africaine*, apresenta-se uma perspectiva filosófica que combina o plural em sua unidade. Segundo a leitura de Bidima (1995), Tempels persiste em seu livro na pergunta pela identidade africana e, para isso, ele caminha na esteira daqueles que estiveram envolvidos nos estudos de sistemas de pensamentos que foram muito fortes em um momento que era a questão de saber/poder perguntar pela alma negra. Entretanto, os sistemas de pensamentos, a etnologia, desprezavam o negro. Boa parte da literatura defendendo a filosofia negra nasceu com Hountondji, Kinyongo e J. A. Smet. Bidima (1995) afirma que os africanos não esperaram Tempels para filosofar, mas na travessia do século XX, seu trabalho foi tanto provocativo quanto ambíguo.

De acordo com Bidima (1995), o livro *Filosofia bantu* visa estudar a ontologia, que parece fundamental para o universo banto. Aqui estão relacionadas ontologia, política, pedagogia. O livro aborda os negros "incapazes" de classificar a sua própria ontologia e a Tempels pertence o

dever de estabelecer aos negros a verdadeira civilização banto. A noção de vida, nesse aspecto, seria muito importante entre os negros africanos. A vida é ela-mesmo força de afirmação e aumento do poder. O ser banto é força de vida e ele é compreendido como uma essência, não como um acidente. É uma ontologia dinâmica em que as forças interagem.

A etnofilosofia privilegiava uma leitura metodológica holística para ler a sua cultura. "O que prevalece é a apreensão das totalidades, de grandes conjuntos: a língua, a identidade, a colonização, o desenvolvimento, a tradição, etc." (Bidima, 1995, p. 75, tradução nossa). Todavia, na leitura da Filosofia Africana como travessia, a abordagem micrológica prevalece; a leitura universal não produz sentido. Nesse aspecto, a perspectiva fragmentada – o caos – prevalece. De acordo com Bidima (1995, p. 76, tradução nossa):

> Em vez de falar da história africana, deveria ser fragmentado em micro-histórias nas quais se pode também ler não só a história dos dignitários de pensamento correto das sociedades africanas, mas também a dos marginalizados e dos reprimidos. Isto implica uma reavaliação destes discursos africanos.

Bidima (1995) faz uma crítica à perspectiva discursiva universal, à abordagem holística do real presente nas Filosofias Negro-Africanas. A perspectiva holística reduz a diversidade africana ao prisma da unidade. Por isso, entende-se que esse modelo metodológico não contempla o caminho defendido por esta pesquisa, pois recai na construção de um tipo de pensamento que nega o diverso.

Bidima (1995) afirma que Tempels estava interessado na cultura banto bem antes da publicação de sua *Filosofia bantu*, em um artigo sobre a filosofia da rebelião. O filósofo camaronês traz uma interessante reflexão sobre essa importância de Tempels acerca do marco histórico sobre a Filosofia Africana. Ele defende que Tempels foi efeito e não a causa das discussões que se seguiram. A causa de filosofar em África é o questionamento da situação histórica do negro. Ao escrever sua filosofia banto,

em 1945, as discussões sobre negritude iniciadas pelos próprios negros estavam sendo realizadas desde 1935 com o movimento da negritude, por exemplo. A negritude foi uma reivindicação contra a justificação política, econômica e cultural da colonização e tinha como proposição revalorizar a África. Os protagonistas (Aimé Césaire, L. G. Damas, L. S. Senghor) fizeram um regresso à casa. Tempels, na revalorização da cultura banto, é "continuação" desse trabalho, segundo Bidima (1995). Tempels foi retransmitido pelos europeus e africanistas que apresentaram ao mundo a sabedoria e a Filosofia Africana.

A partir de Bidima (1995), nota-se que Léopold Sédar Senghor celebrou o gênio da força vital. Bidima caracteriza Senghor na mesma lente interpretativa que o filósofo Imbo o concebe: Senghor como um etnofilósofo. Na leitura que este texto traz, de ler as Filosofias Africanas a partir do continente e dos arquipélagos, Senghor não se enquadraria apenas no continente ou no arquipélago. Entretanto, tanto na leitura do Imbo quanto na de Bidima, Senghor pode recair na transparência, que nomeamos de "continente", de síntese irredutível. Senghor é senegalês, existe um deslocamento existencial, territorial e de ação.

Bidima (1995) apresenta o "Consciencisme e panafricanisme", que tem base na ideia de uma unidade africana e de uma democracia forte para combater o imperialismo. Segundo esse autor, o pan-africanismo restaura a dignidade e a soberania do continente e da diáspora negra. A unidade cultural, econômica, política e linguística são as garantias dessa libertação. Por conseguinte, esse movimento tem uma relação com o tempo, que se resumirá na restauração do passado e na emergência de um presente livre e unido. Bidima afirma que a vontade de viver é a estruturação de ética do pan-africanismo. A conquista do poder político é a condição da unidade. O pan-africanismo é um movimento que tem seu surgimento fora do continente africano, precisamente no Caribe e nos Estados Unidos, mas terá forte influência nos pensadores africanos.

Bidima reflete que é urgente reconsiderar o ideal pan-africanista de solidariedade social. O problema não é como unir a África, mas como

introduzir novas solidariedades em uma África heterogênea. Como manter a demanda por liberdade e paz em uma sociedade multivalente? Essas são as esperanças frustradas do pan-africanismo de Nkrumah que levaram ao seu *consciencisme*.

Bidima, no quarto tópico do primeiro capítulo, "Le marxisme et la révolution africaine: controverses", apresenta a discussão marxista com os filósofos africanos. Ele aborda a recepção política de Marx e a crítica dos filósofos à universalidade do marxismo e sua aplicabilidade à questão de classes. Primeiramente, ele afirma utilizarem-se da política de Marx os autores Léopold Sédar Senghor (Senegal), Kwame Nkrumah (Gana), Amílcar Cabral (Guiné Bissau) e Julius Nyerere (Tanzânia), servindo-se do materialismo histórico de maneira diferente.

Amílcar Cabral, defendendo a luta de classe, estima que o essencial é o desenvolvimento do nível das forças produtivas. Quanto a Léopold Sédar Senghor, o pensamento de Marx inspira seu socialismo africano. Ele favorece determinados temas em Marx: o humanismo, a dialética, a luta de classe. Porém, rejeita o ateísmo, contesta o fundamento da base econômica, a luta de classe, a ditadura do proletariado e confirma a inadequação das teorias de Marx para África.

As noções de "socialismo africano", de *consciencismo* ou *ujamaa* são assimilações. A tendência mais ortodoxa demanda de seu marxismo científico, que deve "assimilar". Bidima (1995) questiona se deve recusar qualquer teoria não africana. E pergunta sobre a origem da teoria: ela é essencial ou acidental?

Outra questão, a partir da qual se pode compreender a relação entre África e Marx, dá-se com a luta de classes. Na África do Sul, o problema de classe estava intimamente ligado ao de raça. O problema em transpor uma teoria sem contextualizá-la com suas paisagens é recair na lógica das sínteses impostas. É o equívoco em trazer uma teoria que tem capital político e epistemológico para o enfrentamento da luta de classe. Mas na dimensão racial, que é o caso do contexto no qual a teoria é aplicada, não dispõe de referencial. Uma das características em torno da razão ocidental

é a busca clássica pela realidade em estabilidade e permanência. A paisagem muda e a teoria, com sua síntese imposta, produz desmedidas.

Bidima (1995), ainda sobre a perspectiva marxista na Filosofia Africana, questiona o fato de os seus críticos e seguidores não trazerem a análise de Marx das categorias econômicas para o diálogo com África: por que o debate sobre a Filosofia Africana transformou a cultura em torno do africano esquecendo as categorias econômicas? O autor recorre a Valentin Yves Mudimbe e a Kwame Anthony Appiah para responder tal questão.

De acordo com Bidima (1995), falta aos marxistas africanos a dimensão da autorreflexividade, pois o discurso crítico e libertador ainda é um aliado do capital. Ele acredita que a mesma ausência da autorreflexão aparece nos ditos não marxistas. A visibilidade de intelectuais, como Appiah (discurso crítico autobiográfico) e Mudimbe, na leitura de Bidima (discurso crítico), dá-se por conta de eles permanecerem com os seus discursos críticos, mas deixarem que o Estado estadunidense estruture as suas posições.

Bidima (1995) traz uma reflexão muito interessante para as negociações necessárias e impositivas, às quais intelectuais, em muitos momentos, são submetidos. O objetivo não é retirar a importância da contribuição dos dois filósofos citados, mas é importante não negar as imposições econômicas das lentes interpretativas que fundamentam os discursos.

Entretanto, mesmo acompanhando Bidima com a discussão econômica em torno do debate sobre África, é importante salientar as diferenças existentes entre os sentidos que as produções filosóficas de Appiah e de Mudimbe produzem. A leitura de Bidima tem um contexto específico, e isso está bem definido. Mas colocar Mudimbe e Appiah na mesma linha crítica, no contexto brasileiro, pode sugerir uma leitura apressada. A perspectiva defendida por Appiah, transcontinental e transracial, foi utilizada pelos intelectuais brasileiros para pulverizar o debate de políticas públicas de ações afirmativas para negros e negras no Brasil. Porém, os trabalhos de Mudimbe não tiveram a mesma força dos trabalhos de

Appiah em território brasileiro, particularmente quando se compara a circulação dos livros. O livro *Na casa de meu pai*, de Appiah, teve sua primeira tradução no Brasil em 1992. Todavia, o livro de abordagem filosófica de Mudimbe, *A invenção da África*: *Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, tem uma tradução de Portugal a partir de 2013. O livro *Belo imundo* teve sua primeira publicação no Brasil, em 1981.

A construção (ou invenção) da identidade africana é um dos pontos centrais que se destaca na filosofia de Mudimbe. É um discurso filosófico, em certa medida, ligado a repensar a situação do contexto histórico e social africano pós-independente. A hermenêutica e a perspectiva da semiologia, a partir da epistemologia, na abordagem filosófica de Mudimbe, buscam viver e escrever o passado africano de acordo com a experiência do contexto. Por isso, busca-se colocar a percepção ocidental africana em observação crítica para, dessa maneira, dialogar desde "o que somos".

A hermenêutica traz para a construção do discurso filosófico negro-africano a paisagem africana. Desse modo, os mitos, os símbolos e a tradição do contexto africano rejeitam o discurso de que apenas a tradição ocidental faz-se legítima na criação da filosofia. A partir desse entendimento de produção de sentidos desde as paisagens do próprio lugar, a hermenêutica estabelece um debate na Filosofia Negro-Africana como uma pista muito importante para o desenvolvimento filosófico. Ela acolhe a tensão entre a etnofilosofia e a filosofia profissional. O objetivo segue em aliar a tradição cultural no intuito de construir um discurso filosófico.

O discurso da hermenêutica aparece em três vozes: pelos católicos e teólogos protestantes, pelos historiadores de arte e da cultura e pelos filósofos. O desafio fundamental para os três grupos é a retomada da cultura negro-africana entre sua história presente e sua inclinação ao passado. De acordo com Bidima (1995), o fluxo teológico está interessado na inculturação do evangelho. A hermenêutica, nesse contexto, é apologética e crítica. No nível metodológico, o sentido do discurso cristão dá-se em interpretar e reapropriar-se do patrimônio negro-africano.

Os historiadores da arte também se ocupam da hermenêutica. No Simpósio de Yaoundé, em 1970, o historiador Mveng abordou a questão da hermenêutica. Segundo Bidima, em diálogo com Mveng, lê-se na obra de arte, a partir de uma linguagem total, a luta entre a vida e a morte e o triunfo da vida. Mveng associa, aqui, religião, arte e interpretação. Entre os filósofos, encontram-se vários hermeneutas, cuja atividade baseia-se em "compreender" o que era (passado), o que é (presente) e o que tende (o futuro). O linguista Nkombe Oleko (Zaire) vai tentar, em sua pesquisa, com base em Paul Ricoeur, repensar a validade de declarações, mas a partir do provérbio por meio de noções implícitas de pressuposição. Entre os filósofos sul-africanos, a hermenêutica foi utilizada para resolver os problemas relacionados à linguagem, à cultura, ao método filosófico e à objetividade da ciência. Tanto Gadamer como Ricoeur são examinados nessa perspectiva. A convocação da hermenêutica é assim feita concernente ao tratamento da existência de uma Filosofia Negro-Africana.

A perspectiva hermenêutica é uma linha filosófica que aparece nas reflexões de Tsenay Serequeberhan, com uma preocupação filosófica com o tema da violência. A abordagem universalista compreende-se como filosofia no sentido "estrito". A filosofia, nesse aspecto da perspectiva universalista, não dialoga com a cultura, as aplicações geográficas do espaço não alteram os sistemas e os métodos. Segundo Imbo (1998, p. 19, tradução nossa), "Embora universal, a filosofia nunca está totalmente, no entanto, divorciada da cultura". Os filósofos que se destacam na perspectiva universalista são Paulin Hountondji, Marcien Towa, Kwasi Wiredu, Peter Bodunrin e Henry Odera Oruka, segundo a classificação de Imbo (1998).

A perspectiva hermenêutica está em diálogo com as duas abordagens: a universalista e a etnofilosofia. Os primeiros não fazem uma crítica às definições europeias acerca da filosofia. Já em relação à etnofilosofia, há maior preocupação com a perspectiva de documentação da visão de mundo dos africanos. Segundo a leitura de Imbo (1998), em diálogo com Tsenay Serequeberhan, a não abordagem da questão da violência

como problema filosófico não aparece como questão central na etnofilosofia e na perspectiva universalista. A etnofilosofia fica marcada por exaltar o passado africano, sem fazer uma leitura crítica que distinga a cultura da filosofia, por isso, foi condenada à filosofia coletiva. E a perspectiva universalista valoriza a abordagem metodológica e o rigor dos europeus acriticamente.

A trajetória das Filosofias Africanas contemporâneas, mesmo com as ambiguidades marcadas pelo seu tempo, apresenta como entendimento que o negro africano-descendente tem, em sua própria experiência histórica, política e cultural, o próprio *leitmotiv* de pensar sobre si mesmo em caminhos de libertação. O contexto do qual se parte neste livro é o da experiência negro-africana, por isso, o diálogo com as filosofias antes descritas e analisadas.

Filosofia Africana como paradigma liberdade

Em diálogo com o filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha (2004), a experiência africana, interpretada pelos discursos filosóficos africanos, apresenta como ponto comum, desde o seu território, a busca por liberdade. O que ele chama de "paradigma liberdade" é um tema importante na sua leitura crítica, pois dialoga tanto com o pensamento negro da diáspora quanto com a Filosofia Africana, recuperando esta univocidade: a liberdade.

Os pensadores africanos, assim como os pan-africanistas, aqueles que não foram seduzidos pelos "poderes estabelecidos", têm a busca pela liberdade como luta política contra a lógica do colonialismo. E outros movimentos políticos e culturais pautam a liberdade como busca necessária: o Harlem Renaissance, o pan-africanismo, a negritude.

A univocidade filosófica do pensamento negro tanto da diáspora como africano é o paradigma da liberdade. Primeiro, a luta pela existência, a disputa da saída do "não ser" da história; depois, do abismo da não humanidade, a luta pela superação do abismo da opressão e da

condenação (i)legítima do Estado. A experiência do abismo coloca os negros da diáspora e os africanos na busca por liberdade. É importante evidenciar esse duplo movimento realizado por Ngoenha, entre o diálogo do pensamento africano – este mais abrangente, porque dialoga com o território africano e para além dele – e as Filosofias Africanas. Embora o moçambicano encontre distinções entre o pensamento africano com a Filosofia Africana, e as próprias diferenças, existe um ponto em comum: a busca por liberdade.

A discussão em torno da Filosofia Africana compreendida por Ngoenha tem a luta pela independência e a busca pela liberdade como horizontes de ação. Ngoenha (2014) inscreve o fazer filosófico com a necessidade de responder as questões do seu tempo e do seu lugar. E o problema enfrentado pelo moçambicano no livro *Filosofia africana: das independências às liberdades* é o sentido que a população moçambicana precisará produzir com o país independente. Uma vez que, após as independências africanas, é necessário disputar as liberdades políticas. Como diz o referido autor: "Cada época, cada civilização e cada geração define um objetivo que, a seus olhos, constitui a sua própria contribuição para a história dos homens" (Ngoenha, 2004, p. 74).

Ngoenha interroga o lugar da filosofia na produção do futuro moçambicano, diante da complexidade do tempo. Não é que o passado não o interesse, mas ele traz o futuro como preocupação do filósofo. Na travessia reflexiva da Filosofia Africana, o paradigma liberdade movimenta os fluxos e refluxos políticos e epistemológicos das tensões das correntes. Um dos elementos que Ngoenha questiona no tópico "Historicidade e etnicidade", no livro *Das independências às liberdades*, é o da Filosofia Africana como um discurso étnico. O universal é pensado de maneira contextualizada. Cada sujeito do seu lugar, a partir de suas precariedades, pode pensar a universalidade. E isso é uma condição válida para todas as culturas, entretanto, "porque é que nosso discurso filosófico é etnológico?", questiona Ngoenha (2014, p. 13). A filosofia europeia aparece como aquela que é universal, enquanto a Filosofia Africana é

étnica, contextual. Ngoenha (2014) questiona o estatuto político e epistemológico, com desdobramento ontológico, de que os africanos não têm a possibilidade para pensar o universal.

O filósofo moçambicano busca o diálogo com as representações criadas pela Europa acerca do continente africano, desde o século XVI, na construção do "selvagem", do "não civilizado". A produção da alteridade tem seu desenvolvimento construído de maneira mais negativa com o fortalecimento das teorias do evolucionismo, com as quais fortalece uma alteridade fabricada pela etnologia europeia como irracional, primitiva e atrasada. Em contrapartida, o Ocidente é racional, desenvolvido e civilizado. Ngoenha (2014), nesse sentido, desloca a perspectiva de leitura ao iniciar a discussão da Filosofia Africana a partir da crítica à etnofilosofia, nesse caso com a *Filosofia bantu*, de Placide Tempels.

Ngoenha (2014) defende que as razões que situaram as civilizações africanas para o não ser foram produzidas pela empresa colonialista da etnologia. A violência do discurso da retirada dos africanos da categoria de humano é marcada pelo projeto epistemológico do continente. Assim sendo, caminha-se com a reflexão que a base que empurrou as civilizações não europeias para fora do "Todo-Mundo" segue um caminho epistemológico entrelaçado com a estética com desdobramento ético. Por conseguinte, as Filosofias Africanas apresentam, de maneira diversa, a disputa pela liberdade, isto é, o restabelecimento da vida.

O filósofo moçambicano traz em sua reflexão as diversas perspectivas que caracterizam as Filosofias Africanas. Ngoenha (2014) considera que os movimentos instaurados na diáspora, como o pan-africanismo, são definidores para a construção política dos africanos. A África, na era das ideologias políticas, é pontuada por esse autor pelo marcador político do movimento empreendido por William Edward Burghardt Du Bois, Marcus Garvey e Jean Price-Mars. Ngoenha dialoga com perspectivas ideológicas forjadas fora do território africano, mas que foram fundamentais para a construção política em África. A negritude, assim como o pan-africanismo, é um exemplo dessa natureza. Ele afirma: "A negritude,

movimento de protesto contra a submissão do negro, surge a partir de uma viragem particular da história europeia, caracterizada entre outros, pelo princípio do relativismo cultural" (Ngoenha, 2014, p. 58-59).

Tais perspectivas construídas na experiência da diáspora africana estão em contraposição ao projeto europeu moderno de legitimação do colonialismo. A etnologia é debatida pelo moçambicano para evidenciar a construção da tentativa do domínio cultural europeu em relação ao continente africano.

Ngoenha (2014) apresenta a etnologia e sua diversidade de perspectivas políticas, mas o que apresenta como síntese que coloca as perspectivas etnológicas no lugar comum é o entendimento do bom selvagem, sem história e feitichismo. A mentalidade construída pela empresa colonial é o contexto de crítica para aquilo que vem a ser denominado de "Filosofias Africanas". Os discursos produzidos pelos negros na diáspora seguem no fluxo de crítica à persistência da violência. A África mítica reinventada por Du Bois, por exemplo, como o filósofo moçambicano sinaliza, é a expressão da busca de liberdade do negro.

Assim, ele entende que as vozes produzidas na diáspora interferem na produção filosófica africana. Ngoenha (2014) traça um plano que vai da etnologia à hermenêutica para esboçar a multiplicidade do que se entenderia como perspectivas que atravessam a Filosofia Africana. Ele compreende que as Filosofias Africanas não têm sua origem marcada pela etnofilosofia, com o belga Placide Tempels, mas com eventos que foram agenciados fora do território africano. Segundo Ngoenha (2014, p. 61-62):

> Edward Wilmont Blyden, personagem de grande importância para a cultura negra do século XIX, pode ser considerado pai do pensamento político africano. O ponto de partida de Blyden, como para os escritores da negritude, será a procura de um passado sobre o qual fundar a própria dignidade humana. Com as suas obras queria provar que a raça negra tinha uma história e uma cultura das quais podia orgulhar-se.

A personalidade africana é um movimento que defende a ideia de que a Europa não pode continuar a ser o centro do pensamento e da cultura, tendo em vista as defesas de reposicionamento histórico e ontológico acerca da África e dos africanos que despontam as leituras em defesa da humanidade do negro, a exemplo da etnofilosofia de Placide Tempels, com a *Filosofia bantu*. O belga Placide Tempels tinha como compromisso político manter a política de colonização, civilizar o negro. Entretanto, considerou que existia uma filosofia do negro, mesmo que diferente no conteúdo e na forma da filosofia europeia.

Os chamados "filósofos críticos" da corrente de pensamento filosófico africano seguem no fluxo da crítica à etnofilosofia pelo fato de esta não ser uma filosofia individual, mas um pensamento coletivo. A Filosofia Africana seria uma forma de literatura filosófica africana. Não seria um pensamento espontâneo, mas uma perspectiva de pensamento capaz de gerar "um arquivo" (Ngoenha, 2014, p. 97). A ideia do arquivo gera a possibilidade da crítica. É a hermenêutica como um ponto que aparece no cenário discursivo dos filósofos críticos africanos, a disputa pela interpretação.

A filosofia como exercício crítico desenvolve-se desde as paisagens africanas. Os filósofos africanos, nesse caso Hountondji, defende que a filosofia é um conjunto de textos produzidos por africanos. Dessa maneira, a construção de um discurso na história do pensamento contribuiria para a crítica que se tem na etnologia, por exemplo, da defesa de que a civilização africana é constituída por uma sociedade sem história.

O que a filosofia crítica traz como reflexão é a existência de filósofos africanos para a construção da Filosofia Africana. E essa questão é importante para a disputa do paradigma liberdade no entendimento das Filosofias Africanas. A disputa pela existência africana é algo que atravessa a perspectiva ontológica, juntamente com a ética e com o desdobramento político. Os filósofos críticos tiveram como utopia o processo de libertação. Logo, "[...] o primeiro caminho que a Filosofia Africana deve percorrer é um itinerário crítico, metódico e dialético em direção à conquista de nós

mesmos" (Ngoenha, 2014, p. 106). É importante ressaltar que a disputa pela liberdade política é o caminho de filósofos, ativistas e intelectuais na busca pela liberdade civil. A luta por independência vem seguida da luta por liberdade política.

O filósofo moçambicano defende que se parta do seu local, nesse caso Moçambique, dialogue com as tradições, mas que não recaia no etnologismo. Ngoenha (2014, p. 107) defende ainda a utilização da "tradição como utopia crítica". Ele compreende a tradição como aberta, não fechada. E a tradição como utopia tem como característica o combate à morte e ao pensamento fechado.

As obras de Ngoenha (2004, 2014) trabalhadas aqui apresentam as questões do território do filósofo moçambicano como, por exemplo, a conquista da independência, mas a lacuna em disputar as liberdades políticas. No fluxo desse debate dos países africanos independentes, a crítica da crítica, outra perspectiva filosófica, procura inserir a crítica aos próprios filósofos africanos no debate.

A crítica da crítica dá-se por causa do modelo de filosofar que segue em uma definição eurocêntrica da Filosofia Africana. Por isso, busca fazer uma observação ao etnocentrismo filosófico ocidental. Além dessa corrente, crítica, Ngoenha (2014) apresenta também a hermenêutica, corrente filosófica contrária à etnofilosofia. O filósofo que defende essa corrente deve se implicar na sua leitura da tradição, no intuito de pensar os seus problemas, não do passado, mas do presente.

Os arquipélagos discursivos presentes nas perspectivas da Filosofia Africana, como apresentada por Ngoenha (2014) – negritude, pan-africanismo, etnofilosofia, filosofia crítica ou filosofia hermenêutica –, problematizam a liberdade como busca de sentido, "[...] a liberdade do homem negro, condição da sua historicidade" (Ngoenha, 2014, p. 121). A Filosofia Negro-Africana é um arquipélago de libertação.

O movimento presente grita e deseja a liberdade, tendo como condição necessária a afirmação da sua própria existência. A humanidade negra combatida é uma das primeiras guerras de imaginários a serem

enfrentadas. E as perspectivas apresentadas têm como paisagem a libertação das opressões ao ser negro. A superação crítica e criativa do imaginário de objeto da história para sujeito histórico.

O debate filosófico africano e diaspórico percorre nas trilhas das libertações. A busca por liberdade, nesse caso, configura-se como uma utopia para criar e disputar mundos. A luta por liberdade nos arquipélagos negros, além da disputa de imaginários, reivindica o direito à existência, à ontologia, à afirmação do ser negro, africano, afrodescendente. Essa luta tem como propósito a saída da ordem do não ser da história, a descolonização do ser, a conquista de si mesmo, a liberdade de ser si mesmo com o outro. E essa busca por si mesmo dá-se no fluxo e refluxo da força dos coletivos, dos movimentos. Em diálogo com Angela Davis (2018, p. 19), no livro *A liberdade é uma luta constante*:

> Você fala com frequência sobre o poder do coletivo e enfatiza a importância do movimento, em vez de falar sobre indivíduos. Como podemos construir tal movimento, baseado nessa ética, em uma sociedade que promove o egoísmo e o individualismo? Desde a ascensão do capitalismo global e das ideologias associadas ao neoliberalismo, tornou-se particularmente importante identificar os perigos do individualismo. As lutas progressistas – centradas no racismo, na repressão, na pobreza ou em outras questões – estão fadadas ao fracasso se não tentarem desenvolver uma consciência sobre a insidiosa promoção do individualismo capitalista.

A busca pela liberdade negra na diáspora é coletiva. A leitura de liberdade pelos antigos e modernos, na tradição europeia, à luz da leitura de Benjamin Constant (2015), apresenta uma dicotomia entre a liberdade para os antigos, em que prevalece a vontade da maioria e o apagamento dos direitos individuais, e para os modernos, cuja liberdade individual é soberana. A liberdade, na experiência negro-africana, não toma o caminho moderno nem o antigo, apresentado por Constant (2015). Ela segue a experiência traduzida por Davis (2018), e o entendimento de

ubuntu, como compreendida por Wanderson Flor do Nascimento (2013, p. 6-7, grifo do autor):

> A existência, então, quando relacionada a *ubuntu,* está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante, manifestação esta sempre à espreita de ser observada pelo existente concreto que expressa *ubuntu*, o coletivo da humanidade. Assim, *ubuntu* expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela. Poderíamos, ainda, dizer que não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas *em relação* é que algo existe Dito de outra maneira, a movimentação complexa e articulada da existência, quando expressa na humanidade, em seu coletivo e em sua definição, é o que o termo *ubuntu* denota. A passagem de uma existência que movimenta diversos elementos expressando-se nos existentes que os seres humanos são.

Ainda existe a ideia do indivíduo, o reconhecimento de si, mas ligado à comunidade; existe um pertencimento ontológico ligado ao coletivo. O paradigma liberdade, lido a partir dos arquipélagos textuais de Nascimento (2016) e Davis (2018), reconhece a radicalidade da afirmação que Nascimento (2016), no texto citado há pouco, defende: se, por acaso, houver uma existência em situação de violência, de precariedade humana, consequentemente a totalidade humana estará desarmônica, pois é em relação que algo existe. Na paisagem negro-africana: *A liberdade é uma luta constante* (Davis, 2018).

Eco da Herança da Ideia

Neste capítulo, como um todo, busca-se problematizar os caminhos epistemológicos e políticos do eco da violência. De acordo com Édouard Glissant (2011), o Eco-mundo pode ser percebido na obra de William Faulkner, nas canções de Bob Marley, na teoria de Benoît, nas pinturas de Lam ou de Matta, na arquitetura de Chicago, nas desordens

das favelas do Rio de Janeiro ou de Caracas, n'*Os cantos*, de Ezra Pound; a língua crioula é um Eco-mundo. Os Ecos-mundos não são exacerbações diretamente provenientes dos estados convulsivos da Relação. Glissant afirma que cada comunidade e cada indivíduo criam Ecos-mundos. "Os ecos-mundo permitem-nos assim pressentir e ilustrar os encontros turbulentos das culturas dos povos, cuja globalidade organiza o nosso caos-mundo" (Glissant, 2011, p. 93).

Para responder à questão do eco da violência, partiremos da discussão de Tsenay Serequeberhan, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Achille Mbembe, no intuito de problematizar o eco da violência: da Herança da Ideia à necropolítica. No objetivo de analisar o poder de matar como um imaginário, traz-se para o entendimento da discussão em torno da Herança da Ideia, problematizada por meio dos aportes de Serequeberhan, em *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence* (2000) e no artigo "El colonialismo y el colonizado: violência y contra-violencia", da coleção *Pensamiento africano* (2001), cuja violência é tratada a partir da tensão da relação entre as culturas africanas e europeias, e uma visão do estudo africano ocidentocêntrica, em diálogo com Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997).

Outro eco da violência é a necropolítica. Essa é uma discussão presente nos trabalhos do filósofo Achille Mbembe. O eco da violência (Herança da Ideia), visão do estudo africano ocidentocêntrico e da necropolítica, tem sua construção organizada em diálogo com Serequeberhan, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Mbembe. A produção de Mbembe e Serequeberhan está em diálogo intenso com Frantz Fanon.

A categoria "Herança da Ideia" é trabalhada a partir da perspectiva do filósofo Serequeberhan. Ele tem como posição epistemológica, no debate das Filosofias Africanas, a característica de contextualizar o caráter interpretativo da filosofia. Serequeberhan tem uma posição oposta à concepção de Filosofia Africana dos chamados "universalistas" e do outro grupo, chamado de "etnofilosofia".

A perspectiva de Filosofia Africana em Serequeberhan tem como contexto um território encruzilhado com a questão de como se libertar da violência cultural, epistemológica, política e econômica. Segundo Imbo (1998, p. 28, tradução nossa): "[...] sua definição da filosofia africana se situa no contexto de um continente que se debate com o problema de como se libertar da violência cultural, econômica, linguística, política e ideológica europeia".

Na perspectiva filosófica de Tsenay Serequeberhan, seus agentes estão produzindo conhecimento na crítica da violência do discurso totalitário, no combate aos movimentos econômicos, históricos e políticos que marcaram a compreensão da filosofia política moderna fundamentada pela perspectiva da negação da alteridade: o colonialismo. Os territórios europeus foram universalizados e construídos na perspectiva de um poder, justificado e legitimado pela fé ou pela razão, por meio de instituições produtoras de corpos e subjetividades. É a partir desse problema que filósofos, como Serequeberhan, estão enfrentando a questão da violência.

A categoria do racismo, no contexto de um problema filosófico, com a perspectiva africana, aparece como um problema da agenda a ser enfrentado. O racismo é uma forma de imaginário e funciona como um dos articuladores das violências, justificando e legitimando as injustiças. À vista disso, o tema da violência do racismo é enfrentado a par com o imaginário.

O artigo "El colonialismo y el colonizado: violência y contraviolencia", de Serequeberhan, traz os aportes históricos (colonialismo) da violência e da contraviolência, que dialogam intensamente com Frantz Fanon. Nele, Serequeberhan parte para compreender a violência e a contraviolência na perspectiva de quem passou pela lógica cultural, política, ética, estética, econômica e epistemológica da empresa colonialista e do colonialismo. Segundo Serequeberhan (2001), o problema da violência é uma questão de muita importância a ser enfrentado na Filosofia Africana contemporânea. E ainda, segundo o autor, o problema da violência não tem sido tratado adequadamente pelos filósofos africanos.

O processo de colonização inscreve no colonizado a preparação para a violência. O mundo do colonizado é encolhido, é um mundo criado pelo colonizador, por isso, esse espaço somente será questionado pela violência. O mundo colonial é compartimentado e essa divisão é realizada pelo posto policial. Fanon (2005) sinaliza que o intermediário do poder é realizado pelo soldado e pelo professor. Tanto o primeiro quanto o segundo encaminham a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados.

Fanon (2005) apresenta-nos uma categoria muito importante para o entendimento do poder de matar: o espaço. O espaço divide-se entre aquele que vive e aquele que morre. E esse entendimento é produzido desde a poética do genocídio, a qual é construída por meio do imaginário (como ideologia e utopia). O espaço colonizado é entendido como aquele território sem narrativa, história e "impermeável à ética". A dicotomia do espaço introduz, no colonizado, a força discursiva de que ele "[...] aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites" (Fanon, 2005, p. 69). São impostos no colonizado limites espaciais e de territorialidades. Por isso, ainda em diálogo com Fanon (2005), o colonizado sonha e, nesse percurso, ele não para de se libertar. O colonizado tem sonhos de ação. Ele sonha em derrotar o colonialismo. Luta contra a força do colonialismo, que é a violência em estado bruto, com as armas em punho. A violência do colonialismo é contra a produção do ser daquele que foi subjugado como colonizado. A violência contra o colonialismo é denominada por Fanon de "contraviolência", é a recusa em ser morto.

E, no terceiro ponto do artigo, Serequeberhan, em leitura acerca de Fanon, apresenta uma reflexão sobre a luta africana de libertação no combate à violência do colonialismo e do neocolonialismo. A conclusão do autor é que a contraviolência é o caminho de liberdade para quem sofreu a colonização. O colonizado, a partir da contraviolência, recupera a sua dignidade, ou seja, a condição humana. A contraviolência restitui o humanismo.

A perspectiva filosófica africana traz em seu contexto discursivo uma aproximação de eixos de lutas semelhantes com o problema da cultura da violência racial em território brasileiro. O racismo antecede a formação da sociedade brasileira, por isso, a filosofia política no Brasil, necessariamente, para construir conceitos e enfrentar a descolonização, deve buscar a criação de sentidos a partir das cicatrizes da violência.

O trauma da violência colonialidade/modernidade no continente africano e, posteriormente, na América, traz consequências econômicas, sociais e políticas para os corpos e memórias brutalizados pelos projetos mortificadores. A violência racial, precisamente o genocídio da população negra, é sensibilizado pela morte negra e pela dor branca, ou seja, a banalização da morte dos negros e a tragédia da morte branca. O banal (morte negra) e a tragédia têm suas raízes históricas no colonialismo. O imaginário subjacente acerca do debate da violência em território brasileiro dá-se na naturalização do deixar morrer e fazer morrer da população negra. O colonialismo justifica, legitima e materializa a violência. Os corpos negros na "barca aberta" à deriva foi uma violência. Entretanto, a experiência do colonizado é a possibilidade da reação, da contraviolência.

Outro aspecto da violência é a Ideia, como apontado por Serequeberhan. E essa questão é de muita importância para a compreensão da violência epistêmica. Assim, assemelha-se com a perspectiva apresentada por Santiago Castro-Gómez, da alteração do outro, o que viria a ser chamado de "violência epistêmica". A construção de uma superioridade europeia deu-se desde a perspectiva da Ideia, como sinaliza Serequeberhan (2000). Destarte, a violência epistêmica configura-se como um marcador importante dessa discussão. Santiago Castro-Gómez sinaliza, no livro *Crítica de la razón latinoamericana*, que a trajetória do imperialismo moderno está marcada por uma "violência epistêmica". O mundo não europeu encontra-se submetido ao discurso científico, religioso e humanista europeu. O outro é o subalterno, esse é colocado no não lugar de enunciação.

No livro *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence*, Serequeberhan discute a violência da Ideia no capítulo "The Heritage of Idea: Violence, Counterviolence, and The Negated". Nessa obra se tem como objetivo debater o legado da violência da Ideia articulado com o pensamento tradicional da filosofia europeia. Ele busca criticar a Ideia como uma perspectiva que justifica e sanciona o projeto expansionista europeu moderno.

O autor convoca para o debate o filósofo Platão. A posição universalista da filosofia grega antiga e moderna ocidental recaiu na construção da categoria helenos *versus* bárbaros, civilizados *versus* selvagem, homem de natureza e bom selvagem *versus* civilizados. A violência da Ideia segue na tradição do pensamento ocidental legitimado e justificado pela violência epistêmica.

Na passagem para a ciência moderna, a violência epistêmica configura-se como um modelo de produção de conhecimento, com justificativa política, ética e estética. A violência racial traduz-se desde uma violência estética, pois esta tem como fundamento o embrutecimento da sensibilidade, com justificativas de ordem econômica, política e ética. O nascimento das Ciências Humanas e a efetivação do colonialismo moderno dão-se no mesmo período. Há uma relação entre as Ciências Humanas e o nascimento do colonialismo moderno. Segundo Serequeberhan (2000, p. 66, tradução nossa):

> Como se sabe, para Hegel a diferença que marca a África negra da humanidade propriamente dita é sua imersão imediatista e indiferenciada na natureza. É esta falta – esta 'naturalidade' – que coloca o negro além do pálido da história. A África, como nos diz Hegel em A Filosofia da História (1830), 'é o Espírito Não-histórico, Não-desenvolvido, ainda envolvido nas condições da mera natureza'. A respeito de tal Geist (espírito), faltando em tudo o que é humano, diz Hegel, 'podemos concluir que a escravidão foi a ocasião do aumento do sentimento humano entre os negros'. Assim, para Hegel, a escravidão humaniza o negro africano!

A Ideia apresentada por Hegel é a não imersão do negro-africano na própria humanidade. E essa ideia é construída a partir da premissa de que o negro-africano é imerso no estado de natureza. A violência da escravidão, como defendido por Hegel, humaniza o africano/negro, pois dessa maneira este adentra na história. A construção desse pensamento filosófico moderno defende a expansão colonial como a solução possível para a falta de "humanização" dos africanos e ameríndios. Os povos "bárbaros", como Hegel sinaliza na *Filosofia do Direito*, devem ser conquistados a serviço da Ideia moderna ocidental. Serão civilizados e humanos desde que vejam o mundo a partir da racionalidade europeia.

Hegel eleva a razão e a cultura europeia como o estágio mais maduro do desenvolvimento econômico e social. A violência sistemática, traduzida pela destruição de outras civilizações, é justificada e legitimada pela Europa e, mais recentemente, pelos Estados Unidos, como absoluto em si mesmo. A razão, nessa perspectiva argumentativa, é a produtora da violência.

Devido ao fato de a filosofia compreender a Europa como a única herança universal da humanidade fundada pela Ideia como sabedoria transcendental (como queria Kant) é que se tem a materialização da violência epistêmica. A Grécia é o ponto de origem cultural e intelectual, como sinaliza Serequeberhan (2000, p. 67, tradução nossa): "Marx, um europeu, julga sua ascendência em relação a outros ancestrais pelos padrões da cultura européia e conclui que os 'gregos eram normais' em oposição a Outros povos arcaicos que são, portanto, julgados como sendo menos que a norma".

A violência, que é fruto da Herança da Ideia, nesse aspecto, é um dos pontos centrais a ser enfrentado nas Filosofias Africanas, por causa das violências econômica, política e cultural. Uma das libertações dá-se sobre o aspecto ideológico da violência da Ideia. O espaço, o tempo e o corpo, compreendidos como verdade a partir da Ideia, produzem um eco uníssono, o qual aprisiona corpos, espaço e tempo em uma mesma perspectiva, nesse caso, europeia. A ideia como uma herança restrita ao

território filosófico "ocidentocêntrico" – visão eurocêntrica e a visão dos Estados Unidos da América (Oyěwùmí, 1997).

A discussão acerca da dominação epistemológica "ocidentocêntrica" sobre o debate referente à África e aos africanos é uma das grandes causas de continuidade da colonialidade nos territórios africano e da diáspora afrodescendente. A perpetuação da violência pode ser compreendida, como acentua a epistemóloga Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997, p. 37), de maneira precisa, pois "[...] a base do problema da África é sua estreita identificação com a Europa, que é a fonte e a razão para a contínua dominação ocidental dos povos africanos e do pensamento africano". Um dos exemplos é o debate acerca da cosmovisão e da cosmopercepção, como entendida pela autora.

A cosmovisão busca minar a cosmopercepção no território africano, no que diz respeito à produção de conhecimento. A primeira corresponde ao modo europeu de produção de conhecimento, aliando mais com uma perspectiva visual, enquanto a segunda é mais ligada aos povos iorubás ou a outras culturas que se identifiquem com os outros sentidos, sem privilegiar apenas a visão (Oyěwùmí, 1997). A Herança da Ideia é uma perpetuação da servidão e uma continuidade da violência contra os africanos e afrodescendentes. Oyěwùmí (1997) apresenta uma leitura extremante enriquecedora para o perigo da perpetuação de aproximação do projeto epistemológico ocidentocêntrico de produção de conhecimento sobre os estudos africanos.

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997) chama atenção para a perspectiva de leitura em que faz uma escolha por um grupo de filósofos ou pensadores, como os exclusivos africanos para dar conta da realidade africana, mas a lente interpretativa acadêmica é ocidentocêntrica, ou seja, atualiza a Herança da Ideia, da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos da América. Os estudos africanos têm como tensão estabelecida sair da grande força que o Ocidente exerce nos modos de produção de conhecimento acerca da África e dos africanos. E essa é a fonte da produção

da servidão voluntária dos africanos e dos afrodescendentes e da legitimação da violência.

A discussão apresentada por Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí traz a necessidade de a análise da Herança da Ideia ser teórica, crítica e autocrítica. A crítica à Herança da Ideia pode ser um legado em que se cria uma territorialidade de estudos africanos, mas pode recair na traição de ter a base epistemológica fundamentada por um projeto epistemológico ocidentocêntrico.

O imaginário dos estudos africanos ocidentocêntricos parte de um entendimento de que existe um único centro de produção de conhecimento. Entretanto, o centro é substituído por centros de produção de conhecimento na crítica à Herança da Ideia e aos estudos africanos ocidentocêntricos. As várias formas de produção de conhecimento no continente africano vêm historicamente sendo minadas por um modelo ocidental imposto na África (Kodjo-Grandvaux, 2017).

A importância da discussão acerca da Herança da Ideia impõe para os atores e as atrizes envolvidos o questionamento sobre qual violência trazem para libertação. Segundo Imbo (1998, p. 29-30, tradução nossa):

> Parece não haver espaço na filosofia africana para defender perspectivas não violentas. Os envolvidos neste empreendimento só precisam se perguntar que violência trazem para a luta. Ou se traz a violência generalizada do colonizador, que insiste em moldar tudo à sua própria imagem, uma violência que gera teorias que celebram implícita ou explicitamente o desaparecimento dos não-europeus. Ou traz a contra-violência libertadora dos ex-colonizados, uma contra-violência que estabelece a própria historicidade ao pôr em questão os textos e tradições européias tão vigorosamente impostas aos colonizados. A filosofia tem a tarefa de desconstruir cuidadosamente estes textos e tradições, rejeitando criticamente o estado de espírito impregnado de categorias européias.

A Herança da Ideia legitima a forma e o conteúdo de como produzir conhecimento de um território como a única forma de compreensão da realidade. O fenômeno que Serequeberhan traz à crítica

da Herança da Ideia é a tradução da violência epistêmica, tal como Santiago Castro-Gómez (2011) sinaliza. O caminho a ser empreendido é o de uma filosofia de luta que traga a contraviolência libertadora como processo.

Eco da necropolítica

Abaeté
Dentro há uma lagoa profunda
Onde tudo que dói,
Tudo o que não frutifica,
Ou se transmuta em palavra
Ou mergulha em silêncio (Natália, 2017, p. 71).

A Herança da Ideia, a categoria trabalhada a partir de Serequeberhan, é um dos elementos que contribuem, na leitura deste texto, para o entendimento da construção da necropolítica. Por isso, busca-se relacionar as perspectivas desse autor ao pensamento produzido por Achille Mbembe acerca dos projetos mortificadores.

Itinerário de uma vida

Nesta seção é debatido, inicialmente, o relato autobiográfico e poético de Achille Mbembe a partir do livro *Sair da grande noite*, no capítulo intitulado "A partir do crânio de um morto: trajectórias de uma vida", em que apresenta a sua relação de conflito com o governo francês, que tinha o poder econômico e político de seu território. O título da obra *Sair da grande noite*, referência a Frantz Fanon, ocupa-se dos problemas econômicos e, consequentemente, sociais que o continente africano enfrenta, como a instabilidade política e os conflitos inscritos no cotidiano de África.

Mbembe (2014b) apresenta a discussão a partir do relato pessoal, as memórias do autor camaronês interseccionam o caminhar da construção

argumentativa do pensador inquieto. Mbembe entrecruza a tradição camaronesa com sua formação acadêmica, que se deu na França, nos Estados Unidos e na África do Sul.

É possível reconfigurar a política de morte nos fragmentos de memória de Mbembe. Ele inicia o diálogo com o filósofo alemão Martin Heidegger, na relação entre o terror e a poesia, no texto de Heidegger intitulado "Para quê poetas?". O filósofo alemão persiste em uma resposta para a seguinte pergunta: "E para quê poetas em tempos indigentes?" O tempo a que Heidegger se refere é o tempo do nazismo na Alemanha, e Mbembe (2014b) traz a sua leitura para pensar o horror nos Camarões.

Mbembe (2014b) defende que é preciso resistir para encontrar caminhos contra a censura do Estado e a trajetória de uma vida é um dos caminhos para a crítica ao poder de matar. No tópico "Fragmento de memória", é apresentado pelo cientista político o mês do seu nascimento, julho, em um país chamado "Camarões". Ele nasce no rescaldo das independências e o nome "Camarões" é fruto do espanto dos navegadores portugueses do século XV. "Cresci à sombra dessa região desprovida de nome próprio, pois, em certo sentido o nome que ostenta é fruto do espanto de um outro – tratar-se-á de um equívoco de ordem lexical?" (Mbembe, 2014b, p. 32).

Entretanto, mesmo vivendo em um espaço que tem o nome dado por outro, as territorialidades produzidas pelo lugar constituem sua memória. A imagem que Mbembe constrói ao relatar seu fragmento de memória é a de uma barca aberta em exílio no próprio espaço em busca de território. O imaginário do seu lugar é retratado como forças muito presentes em sua construção de mundo. A relação com a morte, ou melhor, a passagem – porque sua mãe não pronunciava a palavra "morte" – e os rituais também se configura nessa relação cultural que Mbembe, mesmo longe do espaço, mantém com a memória das territorialidades que construíram sua visão de mundo. E a morte é um signo utilizado pelo autor para fazer crítica à força do simulacro dos discursos de democratização dos estados africanos após os processos de libertação.

O autor relata que existia um ritual de muito respeito e cuidado com os mortos. A relação de proteção com os mortos dava-se por vigílias que tinham, em média, nove dias em torno do cadáver que acabava de ser enterrado. A preocupação era por conta dos salteadores e mercadores das ossadas. Mbembe desenvolve sua narrativa, nesse texto, apresentando a memória errante, tanto na sua relação com os costumes tradicionais de Camarões quanto com os valores e costumes cristãos, impostos pelo processo de colonização. Em dezembro, anuncia que tinha o prenúncio do Natal e, logo em seguida, todo um calendário cristão. Além do Natal, a Páscoa, o Domingo de Ramos e a Quaresma. As influências do cristianismo são repensadas quando tem acesso à Teologia da Libertação, do teólogo peruano Gustavo Gutierrez. O manancial cultural religioso advindo da tradição europeia é colocado na leitura de Mbembe no lugar da memória e da linguagem de insubmissão.

A identidade de Mbembe é, em grande medida na interpretação de sua escrita, construída a partir do seu país natal. E, claro, com as suas experiências em outros países também. Toda essa relação é uma identidade que não tem a raiz como adjetivo, mas as relações. É uma identidade relacional. Dessa forma, cabe lembrar da epígrafe do livro *Sair da grande noite* (2014b, p. 10), em que ele traz *Neiges*, de Saint-John Perse:

> Aqueles que assentam cada vez mais longe do lugar onde nasceram aqueles que guiam o seu barco para outras margens, sabem cada vez melhor o curso das coisas ilegíveis; e subindo os rios até à sua nascente, entre as verdades aparências, são invadidos subitamente por esse brilho austero onde toda a língua perde as suas armas.

A partir da citação, percebe-se a importância dos movimentos empreendidos pela deriva: de não permanecer no seu lugar e guiar o barco para outras margens. E o afastamento de Mbembe do seu lugar dá-se por questões políticas. A dimensão política é o cerne de sua crítica ao seu país natal. Os movimentos de libertação, o anticolonialismo, era nomeado pelo discurso oficial como “rebelião” ou “terrorismo”. E

a repressão, como descrita por Mbembe (2014b), era muito violenta. A memória familiar do cientista político é marcada por essa violência. O seu tio foi morto em uma dessas repressões. Em 1955, foi realizada uma forte repressão aos movimentos de libertação ao sistema colonial, no qual este foi reprimido de maneira muito violenta e muitos integrantes foram mortos e os seus corpos foram desonrados, pois foram enterrados como se fossem "salteadores de estradas". A memória instituída pelos discursos oficiais afirmava que a luta pela independência era uma iniciativa de natureza criminal. Mbembe (2014b, p. 38) aponta para uma contradição performativa, a qual a linguagem não dá conta, que "[...] à cabeceira do estado independente jaz o crânio de um parente morto".

O distanciamento espiritual de Mbembe com o seu país natal acontece pelo fato de o Estado independente recusar-se a reconhecer a existência do crânio do seu tio. Diante do poder de matar do Estado independente, o autor recusa-se em ser morto, pois ele quer manter a memória do seu antepassado e poder enterrá-lo. Por isso, ele defende que existe uma força do falso, a força do simulacro. "Seríamos mesmo livres?" A descolonização já tinha acontecido, mas poderia afirmar uma liberdade? Sendo que a dinâmica cultural própria como, por exemplo, a relação com a morte, não estava sendo realizada na dinâmica cultural dos seus antepassados.

Na passagem acima, Mbembe (2014b) explicita a complexidade da sua visão em relação ao seu país natal, ao seu afastamento espiritual e à sua aproximação e ocupação intelectual pelo processo de libertação do seu país. Ao mesmo tempo que ele se afasta das margens geográficas de seu país, ele se aproxima da ocupação intelectual. Iniciou os estudos universitários em Camarões e concluiu em Paris. O movimento empreendido por Mbembe assemelha-se ao de outros grandes intelectuais, tais como Léopold Sedar Senghor, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, dentre outros. Em Paris, a sensação descrita em *Sair da grande noite* era de um passageiro, o que ele denomina de "ética do passante". Mbembe (2014b) conclui que, na perspectiva do espírito, acabou por se

transmudar em um habitante e herdeiro dos costumes de Paris, mesmo sendo um passageiro.

Entretanto, mesmo tomado pela cultura e pelos hábitos franceses, existia algo que ele colocava em suspensão: a universalidade francesa era expressa em uma lógica do mesmo, a qual ele chama de "narcisista". Mesmo sentimento experimentado em outra região, Nova Iorque, tendo a multiplicidade como esse lugar de várias cores, sons e vozes e que encanta. Nova Iorque, enquanto ideia e utopia, é uma sedução que estaria na contramão de Paris. O grito do mundo está em Nova Iorque e, por isso, é possível encontrar a multiplicidade de ecos de diversas nações, segundo Mbembe (2014b). Todavia, mesmo com esse encontro cacofônico de corpos diversos e cores plurais, o autor chama atenção para a política perpetuada pelo imaginário de que o assassinato de uma pessoa negra, no espaço nova iorquino pela polícia, não deixa de acontecer por conta desse encontro encantado desse território, assim como as prisões substituíram os sistemas de latifúndio.

Outro espaço que marca a sensibilidade do nosso interlocutor é a África do Sul. Ele considera esse país um lugar de encontro dos mundos. Mas ainda que tenha como característica esse lugar concatenado com o mundo, tem, em sua marca, o espírito do racismo, embora oficialmente abolida a segregação racial. Mas o racismo persiste em outras línguas.

A trajetória da memória de Mbembe, narrada no livro *Sair da grande noite*, apresenta o poder de matar e a recusa em ser morto como narrativa na interlocução da política, estetizando quem vive e quem morre. A necropolítica, nesse aspecto, aparece como um eco da memória de Mbembe. Sua memória, segundo ele mesmo, é relacionada "[...] a partir de África, onde vivo e trabalho (mas também a partir do resto mundo, que não deixo de percorrer)" (Mbembe, 2017, p. 21).

As reflexões políticas de Mbembe não são apenas para interpretar a África, mas são uma filosofia política desde África em diálogo com o "Todo-Mundo". O artigo intitulado "Necropolítica" oferece uma reflexão contemporânea da política de morte aos grupos retirados do imaginário

comum. A construção de um imaginário fragmentado, em que não existe a partilha comum, produz o que Mbembe (2017) chama de uma "política da inimizade". E a construção do inimigo é um efeito das democracias liberais. Nos dois primeiros capítulos do livro *Política da inimizade*, a saída da democracia e a sociedade de inimizade são problematizadas exatamente no simulacro da democracia.

Mbembe (2017) afirma que a ideia de que a democracia é desprovida de violência é um simulacro, porque se tem na história a existência da democracia junto com a escravidão, como ocorreu nos Estados Unidos. E o escravizado é uma mercadoria, não um sujeito de direito. Nesse aspecto, o sistema colonial, o sistema da *plantation* e o sistema da democracia estão sempre interligados.

O racismo é uma ferramenta de muita importância no regime necropolítico, na medida em que cria uma relação sem desejo. Na órbita do discurso da necropolítica, há o terror e o horror como chamas: o terror tem como objetivo construir o colapso na sociedade de direito, desconstruindo as fontes das comunidades democráticas. Entretanto, o combate ao terror, as práticas antiterroristas constroem nas sociedades o estado de exceção, eles "[...] conseguem combater inimigos sobre os quais a violência do Estado deveria poder desabar, sem qualquer restrição" (Mbembe, 2017, p. 58).

No momento pós-colonial, vive-se com a persistência do terror em várias regiões do mundo. O terror transmuta-se de diferentes formas, em regiões como a África e a América Latina, cada um com as suas singularidades. Em África, como narrado a partir da memória de Mbembe, houve o terror estatal, que teve objetivo de esmagar os movimentos de contestação, com prisões, estado de emergência e assassinatos.

O governo de terror tem como particularidade utilizar o poder soberano para matar. Não tem a prática de apenas reprimir e disciplinar, esse é um dos pontos de destaque que faz a necropolítica ser dessemelhante da biopolítica. A soberania, na trilha da política de morte, caracteriza-se pelo poder de fabricar uma parte da população naturalizada a viver

fora da rede da vida, ou seja, "[...] gente para quem viver é estar sempre a prestar contas à morte, em condições em que a própria morte tende a tornar-se cada vez mais algo de espectral, tanto pelo modo como é vivida como pela maneira como acontece" (Mbembe, 2017, p. 64-65).

A necropolítica, como imaginação política, produz vidas supérfluas, das quais as mortes e as vidas são retiradas de qualquer sentido de justiça e tomadas de responsabilidade sobre elas. A recusa em ser morto torna-se uma ficção nessa forma cuja morte já aconteceu (Mbembe, 2017). Então, a necropolítica, como entendida, tem o racismo como ferramenta imprescindível para a sua concretização. Ela se dá por meio do sistema de escravidão e tem sua permanência e atualizações nos projetos neoliberais. A exploração da pessoa negra e o aniquilamento do mundo é um fenômeno que se dá na modernidade, com o sistema econômico, político e cultural fundamentado pela raça/racismo. É o devir negro, a construção do morto-vivo do mundo.

O poder de matar

O poder de matar é a soberania de expor à morte, deixar morrer e fazer morrer. E a recusa em ser morto é a abertura do sujeito que vem, o qual traz em sua trajetória a partilha comum do mundo: a partilha do "Todo-Mundo".

Mbembe (2017) questiona as condições reais para se exercer o poder de matar, de deixar viver ou de expor à morte. Procura também saber quem é o sujeito de direito e questiona se a biopolítica é suficiente para dar conta do tempo em que alia o terror com o horror, o homicida com o suicida. A biopolítica não seria suficiente, pois a visão de política, como apresentada por Mbembe, é da política como trabalho de morte. E a política não é um movimento dialético progressivo da razão.

Mbembe (2017) entende que o biopoder funciona do seguinte modo, a partir da formulação foucaultiana: divide a população entre aqueles que têm de morrer e os que têm de viver. A separação entre aqueles que

vivem e morrem é produzida pela distinção da espacialidade e pelo controle dos corpos. O controle e a distribuição dos seres humanos em grupos de "humanidade inferior" têm como fonte o racismo.

O imaginário do racismo é uma fonte de muita importância para a atuação do biopoder. O racismo retira os grupos humanos subjugados da partilha comum da humanidade, como pensada desde o pensamento moderno ocidental. A raça, como constituída na modernidade, atuou como uma imagem de muita força na filosofia política moderna, precisamente no exercício do imaginário de desumanização e tiranização das populações fora do espaço ocidentalizado.

O racismo no biopoder, segundo Mbembe (2017), administra a distribuição de morte e contribui para as ações criminosas do Estado. Ele opera de maneira fundamental no fazer morrer. A soberania em matar, o direito soberano de deixar viver e fazer morrer estão presentes no modo como funciona o Estado moderno. Um exemplo clássico foi o Estado nazista, o qual exerceu o direito de matar.

No Estado nazista aparece um modelo de construção de poder que esteve junto à perspectiva do Estado racista, do Estado criminoso e do Estado suicida. Nele, existe a fusão completa da guerra e da política, com o racismo, o homicídio e o suicídio. Nesse modelo de construção política, no qual o outro é um inimigo, a eliminação do inimigo é o único caminho de fortalecimento daquele que se sente ameaçado. E a eliminação biofísica resolverá esse paradoxo, pois com a morte do inimigo haverá o fortalecimento da vida e da segurança. É o que Mbembe chama de "política da inimizade". Ele também chama atenção para a leitura do terror e o horror que houve na escravatura contra os negros africanos. E afirma que não é possível fazer uma revisão histórica do crescimento do terror moderno sem trazer para a discussão a escravatura que, para ele, é um dos primeiros exemplos da biopolítica.

A aniquilação da diferença, a construção do imaginário da poética do genocídio é uma das fontes que caracteriza a soberania da pré e da pós-modernidade. É a necropolítica como imaginário que segue como

política de retirada da "partilha do sensível", não existe comum unidade. A divisão entre grupos que devem morrer e os que devem viver tem como construção o poder do imaginário.

O imaginário colonialista cria a ideia de um inimigo absoluto; não há um momento de paz na colônia, é apenas terror e horror. O poder de matar atua no sentido de que a afirmação da vida, paradoxalmente, encontra com a morte do Outro. E a soberania tem como desejo a morte do inimigo para poder viver. A dinâmica da política da inimizade, a qual tem a necropolítica como fundamento, opera nesse sentido da ficção de um inimigo absoluto. E esse inimigo não compartilha do "Todo-Mundo"; o mecanismo para a retirada da totalidade mundo dá-se desde o imaginário. A política da inimizade é produzida desde uma poética do terror e do horror.

Seguindo na análise do texto de Mbembe, para o autor em questão, a vida do escravizado é uma morte em vida. E o escravizado é submetido a uma tripla perda: o lar, o corpo e um estatuto político. Mbembe (2017) desloca a categoria da biopolítica para interpretar a política a partir da experiência negro-africana, a partir do sistema de *plantation* e no regime colonial do *apartheid*. Nesse regime, encontra-se a conexão entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. E a raça, mais uma vez, é fundamental nessa relação, pois nela dá-se a síntese perfeita da carnificina e da burocracia, uma das construções da racionalidade ocidental.

No pensamento filosófico moderno, como visto a partir da Herança da Ideia, no imaginário da política europeia, a construção da colônia é o lugar onde a soberania executa um poder à margem da lei, e a guerra é constante. Ainda no entendimento do imaginário europeu, Mbembe (2017) identifica um primeiro princípio da igualdade jurídica de todos os Estados. E essa igualdade permite o direito à guerra e à eliminação da vida. O segundo princípio está relacionado com a territorialidade que possui o Estado soberano; as suas fronteiras são impostas aos outros territórios. E, nesses territórios tomados, as colônias, as garantias da ordem dos direitos são suspensas. Segundo Mbembe (2017, p. 127): "[...] a zona

onde a violência do estado de exceção está condenada a operar ao serviço da "civilização".

A contradição performática encontrada no imaginário europeu é a retirada de alguns grupos humanos da partilha da humanidade. Tudo que é negativo e contra a humanidade, que foi marginalizado pelo imaginário europeu, foi legalizado nas colônias. Mbembe (2017) apresenta o necropoder sob as condições da ocupação colonial, denominado de "colonialismo tardio". A ocupação colonial tem o controle da área física e geográfica e o espaço é delimitado e controlado pelo regime colonial instaurado.

A ocupação colonial fabrica uma separação do espaço e o transforma em compartimento. E, no mesmo espaço, constrói, a partir da lógica colonial, categorias de pessoas com direitos diferentes no mesmo território. Portanto, os imaginários atuam na partilha comum de direitos diferenciados.

O colonialismo tardio tem, no espaço, uma categoria fundante, mas diferente da ocupação pré-moderna, pois o colonialismo tardio inter-relaciona a disciplina, a biopolítica e a necropolítica. Um dos exemplos de execução da necropolítica seria a questão da Palestina; ela seria a maneira mais bem executada de necropoder, de acordo com Mbembe (2017).

A ocupação colonial pós-moderna apresenta três características que acontecem na Palestina. Primeiro, o território é fragmentado, existe uma dinâmica política de fragmentação do espaço; segundo, o acesso é proibido. E, por fim, existe uma expansão dos assentamentos. Isso torna impossíveis os movimentos e cria uma separação, como no *apartheid*.

A relação entre o espaço e a soberania em matar é reconfigurada a partir da segmentação e da dispersão dos povos. A política da verticalidade produz os sentidos na necropolítica. E, na perspectiva de uma soberania vertical, instaura um campo de batalha no território, que se dá no espaço aéreo, no subsolo e na superfície terrestre. A morte é produzida pelo uso da tecnologia, é o que Mbembe chama de "necropoder". Segundo Noguera (2017, p. 12), em diálogo com Mbembe:

> Em especial, a necropolítica é o que difere o necropoder dos outros regimes. A originalidade do necropoder está em seu caráter agregador de compor tecnologias políticas diversas, aparentemente até divergentes. Mas que convergem e atuam combinadamente. Em outras palavras, necropoder é o conjunto de tecnologias políticas que atuam para estabelecer a gestão e controle das populações e do indivíduo. Para Mbembe, a necropolítica é a submissão da vida ao poder da morte.

O poder da colonialidade, na política de morte, possui o poder total sobre os habitantes do espaço ocupado. O poder sobre o corpo ocupado dá o direito e a legitimidade dos colonizadores de matarem os habitantes do território conquistado. O ato de matar, nessa perspectiva, é um ato de muita precisão. E o estado de sítio instaurado no território dominado pela soberania do imaginário europeu "[...] permite uma modalidade, do tipo de direito de matar, que não distingue o inimigo externo do interno. Povos inteiros são o alvo do soberano. As vilas e as cidades sitiadas são confinadas e erradicadas do mundo. O quotidiano é completamente militarizado" (Mbembe, 2017, p. 136).

Na dimensão da comunidade militarizada, o estado de sítio, os comandantes militares têm autorização absoluta para decidir, de maneira livre e arbitrária, a soberania de quem, quando e como matar. A morte física dá-se de maneira paralela com a destruição das instituições civis dos territórios ocupados. A necropolítica, na sua função do estado de sítio, busca retirar da população sitiada os mecanismos de sobrevivência. E o que se instaura no momento de uma política de horror e terror é a conjugação da morte e a busca por liberdade.

Para Mbembe, a Palestina é o exemplo da execução da necropolítica. "Como bem ilustra o caso palestino, a ocupação colonial pós-moderna é, pois, a concatenação de múltiplos poderes em jogo: disciplinares, biopolítico e necropolíticos" (Mbembe, 2017, p. 136). E há duas paisagens apresentadas na política de morte: a lógica de sobrevivência e a lógica do martírio. O sobrevivente é aquele que precisa matar como única

maneira de continuar vivo, é "[...] aquele que, tendo estado à beira da morte, sabendo de outras mortes, e erguido entre os caídos, ainda está vivo" (Mbembe, 2017, p. 145). A morte do outro, nesse sentido, é um alívio. Não existe a sensação de horror diante da morte, ela transforma-se em satisfação. A cada inimigo morto, aumenta o sentimento de fortalecimento de continuar vivo. O terror e a morte estão presentes na lógica da sobrevivência e na lógica do martírio.

Na lógica do martírio, aparece o bombista suicida, o sobrevivente é um homicida. O suicida não tem um uniforme como o dos soldados nem mostra as armas. O bombista suicida ataca seu inimigo nos espaços cotidianos, transforma a emboscada em uma ação ordinária. E o corpo é a chama para a ação, ele é transformado em uma arma. Para Mbembe (2017), é necessário repensar a ideia de resistência a partir da lógica do martírio, por causa da relação com a autodestruição. E a guerra é um conflito do corpo a corpo, em que há a junção do homicida com o suicida. A relação com a morte é a aniquilação do Outro e de si mesmo à condição de pedaço de carne.

Na lógica do sobrevivente, há o entendimento de heroísmo, enquanto na lógica do martírio estabelece-se uma nova semiótica de matar, na qual o corpo não tem nenhum valor nem poder. Após o ataque realizado pelo bombista suicida, o corpo acaba por se transformar em um pedaço de metal e, ao atingir essa condição, ele atinge a vida eterna. Esta é o lugar de liberdade, é a condição de fuga desse corpo do território de ocupação e de toda a política de morte instaurada sob sua condição. A morte e o suicídio, nesse caso, são o lugar onde existem a negação e a liberdade.

A política de inimizade, problematizada a partir da necropolítica, reconfigura a discussão entre suicídio e resistência, pois com a ausência do corpo que grita por liberdade e denuncia o terror, a resistência é repensada no sentido como vem sendo entendida. Outra relação que se torna difusa é o sacrifício e a redenção, o martírio e a liberdade. Essa discussão aparece de maneira mais densa no livro *Crítica da razão negra*. O autor discute a raça como enquadramento da produção do alterocídio. Nesse

ponto, materializa a necropolítica, atuando na retirada da humanidade do Outro que, nesse caso, é o negro. O outro é entendido como ameaça.

A raça (ou racismo) é um elemento que o autor entende como uma "efabulação e enclausuramento do espírito". Nesse aspecto, somente se fala da raça (ou do racismo) em uma linguagem desadequada, seria o que o autor chama de "uma forma de representação primária". A raça é produtora de simulacros de superfície e geradora de medos, "[...] de problemas do pensamento de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes" (Mbembe, 2014a, p. 25). O Ocidente, na esteira do enclausuramento do espírito, a partir da raça, acabou considerando-se o centro do mundo, o lugar do nascimento da razão e, consequentemente, a vida universal. A única humanidade com direitos assegurados seria o Ocidente, assim podendo fazer uso dos direitos públicos e privados. O que não faz parte do Ocidente é detentor de uma existência objetivada.

O pensamento racista tem atribuído o valor de negativar os negros e o continente africano. O corpo e o espaço são aniquilados desde um discurso que cria verdades a partir dos simulacros. A raça opera atrás das aparências daquilo que se vê e cria as condições de legitimidade da condenação à morte. O Estado atua como triturador da vida, função assassina, porque ele funciona no modo do biopoder, por meio do racismo. O racismo instaura uma violência que separa o negro da sua essência. Mbembe (2014a) afirma que pouco importa se a raça não existe enquanto tal, mas ela continua a produzir os efeitos de violência na sociedade. A raça é uma categoria abstrata que busca estigmatizar e desqualificar moralmente o que é considerado diferente e o excedente, "[...] isto é, uma espécie de vida que pode ser gasta ou passada sem reservas" (Mbembe, 2014a, p. 70). O racismo é um imaginário, nesse sentido, mesmo com a crítica e a superação da categoria "raça", a violência do racismo é uma prática ainda existente. O racismo é um imaginário que fundamenta imaginações políticas.

A raça exerce, ao mesmo tempo, a ideologia e uma tecnologia do governo. E tem se constituído como uma forma de divisão e organização da diversidade, sendo esta distribuída e hierarquizada nos espaços estanques, aos quais Mbembe (2014a) chama de "lógica do recinto fechado". A raça, nesse sentido, opera como um mecanismo de segurança, pois assim determina a identificação e define grupos de populações, mesmo que os signos sejam apresentados, ora pela religião, ora pela cultura. A perspectiva do recinto fechado, a partir dos processos de racialização, tem como objetivo marcar os grupos racializados e fixar esses em espaços nos quais podem circular. A biopolítica, política de vida, não dá conta da experiência de violência sofrida pelos negros. No entanto, a necropolítica, política de morte, problematiza os acontecimentos políticos marcados pela historicidade.

A categoria "negro" é uma espécie de túmulo, na perspectiva da necropolítica. Segundo Mbembe (2014a, p. 100):

> [...] o termo 'Negro' é uma espécie de *mnema*, um sinal que se destina a lembrar o modo como, na política do nosso mundo, morte e vida são definidas em tão íntima relação, a que se tornou quase impossível delimitar nitidamente a fronteira que separa a ordem da vida a ordem da morte.

Já no horizonte filosófico de nosso tempo, a expressão "África" é o modo pelo qual se verbaliza a questão política da separação de organismos mortos em relação aos vivos. África é o lugar de negação da responsabilidade e da justiça, advinda do pensamento de raça.

Na leitura de alguns autores, a dimensão racial é circunstancial na história do capitalismo, todavia, para Mbembe, o racismo é estruturante da modernidade e do capitalismo. A condição negra, que foi específica de alguns grupos sociais, essa sub-humanidade, pode ser traduzida agora a outros grupos humanos subalternizados: o devir negro/os tempos africanos. A raça como centro do capitalismo, como ficção útil, fantasistas que criaram os mitos fundadores do Ocidente. O projeto da biopolítica

é estruturante na construção da modernidade. Portanto, a raça vai fundamentar o projeto da modernidade. Mbembe (2014a) está querendo provocar a relação entre a herança do projeto colonial e o mundo neoliberal. O início do projeto colonial do século XVI com o neoliberalismo.

O mundo continua sendo, mesmo que não seja o seu desejo no sentido teórico, um "mundo de raças". O significante racial é a linguagem incontornável de poder, da relação com outro. A crítica à modernidade não se findará enquanto não conceber que o seu apogeu e advento são relacionados com o princípio de raça "[...] e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal ontem como hoje, para as técnicas de dominação" (Mbembe, 2014a, p. 102). O princípio de raça, para se reproduzir, depende de um conjunto de fatores e práticas, tendo como alvo o corpo do Outro/negro, e o campo de aplicação dessas práticas é a vida. O princípio de raça cria divisões humanas, produzidas pela diferença de humanidades, a fim de estigmatizar, excluir, isolar, eliminar e destruir fisicamente, se for o caso, determinado grupo humano.

A perspectiva de raça constitui-se enquanto princípio do corpo político, o que seria substituto de nação, e a burocracia como técnica de domínio. O racismo e a burocracia estão extremamente ligados no continente africano. Mbembe (2014a) chega nesse entendimento em diálogo com Hannah Arendt. A relação entre raça e burocracia acaba por fundar comunidades políticas governadas e tendo como princípio o primeiro.

O Outro é expropriado de qualquer direito. A perspectiva desse pensamento cria a ideia de que nem todos têm os mesmos direitos por serem diferentes. Existem os civilizados e os não civilizados; como o último é possuído por uma intrínseca inferioridade moral, de acordo com o pensamento racista, o primeiro tem o direito de dominar para conquistá-lo e explorá-lo.

A política de morte é uma perspectiva que acompanha o negro em todos momentos dos sistemas políticos e econômicos da história moderna. O negro é o corpo-objeto e uma mercadoria no sistema mercantilista. A morte do escravizado marca o fim do seu lugar como objeto e a sua

saída do estatuto de mercadoria. De acordo com Mbembe (2014a, p. 143): "No ensaio *La Naissance de la biopolitique*, Foucault defende que, na origem, o liberalismo implica intrinsecamente uma relação de produção/destruição (com) a liberdade". Entretanto, a escravatura dos negros é um ponto central da destruição da liberdade, no que se refere ao liberalismo. Mbembe (2014a), ainda em diálogo com Foucault, explica porque existe um paradoxo do liberalismo. Embora este tenha como necessidade produzir liberdades, por outro lado, necessita estabelecer limites, controle e ameaças. O escravizado negro ou, contemporaneamente, o negro representa essa noção de perigo. A propagação do perigo e da ameaça, ou seja, o estímulo à cultura do medo, é uma questão presente no liberalismo. O medo racial foi um dos pilares da cultura do medo presente na democracia liberal. O pensamento racial é uma invenção do pensamento, uma construção da razão. Nesse sentido, adentramos em um grande paradoxo: a violência é a negação da razão ou a razão e a violência não se diferem?

Partindo da noção de que a violência está na base da Herança da Ideia, em que há o colonialismo como a prática da ação, e na necropolítica – em que o regime semiótico do racismo atua a partir de todas as formas, cultural, política, ética e estética –, entende-se que a violência do racismo é uma construção da racionalidade. A violência é fruto da racionalidade.

A razão construída na perspectiva da transparência é a expressão da violência como nascimento do pensamento. Nesse aspecto, tanto a Herança da Ideia quanto a necropolítica são construções do pensamento, produções culturais, são violências engendradas pela razão que provocaram a retirada de parte da humanidade da partilha do "Todo-Mundo".

Portanto, a Herança da Ideia e a necropolítica representam esse imaginário do poder de matar. A morte física e simbólica é uma construção epistemológica com desdobramento político e consequência ético-estética. O poder de matar trouxe a experiência estética e a política do exílio, da travessia, da ética do passante e da deriva.

A recusa em ser morto, a resposta aos projetos mortificadores, desvia do poder de matar, delira a partir das imagens, da palavra e das paisagens

no ato político e poético. Por conseguinte, apenas com a filosofia não se supera o terror da necropolítica, tendo em vista que a saída não é apenas criar conceitos, mas além da criação deles, fecundá-los de imaginação. "Ah! A literatura ou me mata ou me dá o que peço dela" (Barreto, 2017, p. 36).

Capítulo 2

FILOPOÉTICA DESDE ÉDOUARD GLISSANT

criador de imaginários no mar em deriva opaca

A defesa de dialogar com os aportes teóricos e poéticos de Édouard Glissant justifica-se pela filopoética que atravessa o seu trabalho. A construção da Herança da Ideia, como uma violência epistêmica que legitima e constrói os sentidos para a necropolítica, tem no imaginário uma fonte de atualização e permanência das políticas de mortes. Todavia, é na disputa por imaginários por meio da imaginação que se encontra a recusa em ser morto, pois é no imaginário compartilhado da "totalidade mundo" que se busca outro humanismo.

A partilha comum do mundo a partir da filopoética é recriada na dinâmica da "deriva opaca". O conceito "deriva opaca" é inspirado no título do livro de Jonas Rano, *Édouard glissant rives créoles et dérives opaques*. Nele, Rano busca outra epistemologia que mobilize os conceitos

de crioulização e crioulitude como personagens conceituais que movimentam sua escrita. O mar crioulo e as derivas opacas de Rano são a busca intensa da não redutibilidade do "ser negro" a categorias que aniquilem os movimentos políticos, as relações.

Édouard Glissant mobiliza o seu leitor por meio da imaginação. O seu leitor percorre o exílio, a errância, fica fora de lugar, porque explode a mesmidade, a transparência e busca alcançar a opacidade da "totalidade mundo". Percorre o mundo porque descobre que tem o espírito de múltiplos barcos. E barcos à deriva do "Todo-Mundo", enraizando-se em Relação.

As obras de Édouard Glissant, segundo Aliocha Wald Lasowski (2015), em leitura do livro *Édouard Glissant, penseur des Archipels*, podem ser categorizadas como: poesia, romance, ensaios (poéticos, políticos e filosóficos) e textos teatrais. As obras de Glissant expõem uma escrita na tensão complexa da linguagem. E a poética tem muita ênfase em todos os seus "arquipélagos textuais" (Norvat, 2015). O estilo de Glissant tem, na força da palavra, a possibilidade criativa de abertura para a diversidade de mundos. E para navegar na intenção diversa do imaginário, a filosofia de Glissant inscreve-se em uma densidade complexa da linguagem, pois ele caminha pelo estilo da escrita do ensaio, do drama e do romance. Portanto, ele busca, nessa relação de estilos, aventurar-se na força da imaginação, engajar-se na abertura poética à diversidade.

Intenta-se dialogar com a construção e a disputa do imaginário a partir da filopoética em Glissant. Para isso, traz-se para esse "arquipélago textual" as obras *O pensamento do tremor* (2014), *Poética da Relação* (2011), *Traité du tout-monde. Poétique IV* (1997b) e *Philosophie de la Relation* (2009). A discussão da filopoética toma como referência Manuel Norvat, em *Le Chant du Divers: introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant* (2013).

Édouard Glissant é um pensador do arquipélago e, por isso, do "Todo-Mundo". A violência do presente e o choque do passado (monocolonialismo) movimentaram as produções desse intelectual contemporâneo.

O pensamento da Relação é a resposta oferecida por Glissant como caminho de superação e crítica à dominação monocolonialista. Nesse aspecto, o pensamento Relação pode ser considerado anticolonial e contramoderno. A obra de Glissant envolve tanto uma estética quanto uma política e mobiliza tanto uma filosofia quanto uma poesia. Ele é criador de conceitos, tais como: o arquipélago, o Caos-mundo, a opacidade, a Relação, a antilhidade, a crioulização, a mundialidade.

Aliocha Wald Lasowski (2015), ao escrever a biografia de Glissant, cria várias imagens para falar dele, mas eis que surge uma muito marcante. Lasowski afirma que Glissant "é um tornado em forma de poeta".

A estética, a política e a ética, em Glissant, estão na direção da ruptura da força do pensamento a qual congela e violenta o diverso. E a aventura do convite à viagem realizada pelo autor é dizer a beleza que falta ao mundo, nomear a violência da história, provocar ao mundo um pensamento utopia e reinventar o humanismo do universal em Relação. O diálogo dá-se na criação de conceitos e sua fecundação de imaginação (filopoética), o que seria a disputa por imaginário a partir do arquipélago.

Filósofo dos Arquipélagos

Os arquipélagos são definidos por Glissant (2014, p. 89) como estes postos de vigia.

> E, se de pé, cada um em uma dessas ilhas, cada um no seu país, olhamos para o horizonte, vemos não um outro país apenas, mas o Caribe inteiro, que modifica o nosso olhar e lhe ensina a nada subestimar desse mundo.

Os arquipélagos, a junção deles, permitem a visão do "Todo-Mundo", que é a totalidade realizada dos dados conhecidos e desconhecidos do universo. A totalidade-mundo é constituída dos arquipélagos que, por sua vez, são formados por paisagens, que são como categorias do sendo,

conduzem para além de si-mesmo e fazem conhecer o que está em nós. As paisagens vivem e morrem em nós e conosco. É possível você frequentar uma paisagem antes de ter ido a ela.

A discussão do pensamento arquipélago tem sua contraposição estabelecida pelo pensamento continente, que possui apenas uma paisagem como imagem.

O pensamento de continente fundamentou a violência monocolonial e a perpetuação da violência contemporânea. Nos bairros de latas e nos guetos das pequenas cidades, funciona a violência da miséria e da lama, mas existe, também, a raiva inconsciente e desesperada de não se "compreender" o caos do mundo. Está em potência e em ato a recusa em ser morto na crítica e na superação do poder de matar. Os dominadores, mais uma vez, tiram o partido do caos, enquanto os oprimidos desesperam-se com ele (Glissant, 2011).

O pensamento de arquipélago estabelece a discussão acerca da identidade nas reflexões de Glissant. A identidade deixa de ser mera permanência, mas é variável. O pensamento de identidade enquanto raiz única (pensamento continental), forjada no mistério sagrado da raiz, busca o refúgio generalizante do universal enquanto valor. A identidade compreendida enquanto sistema de relação (pensamento arquipélago), como "dar-se com", entende-se como, inversamente, uma forma de violência que contesta o universal generalizante e que tanto mais requer a severa exigência das especificidades.

A identidade pode ser resumida como a identidade-raiz única (pensamento continente). Fundada em uma visão, é santificada pela violência oculta de uma filiação e ratificada pela pretensão à legitimidade, que permite a uma comunidade, nesse caso, a ocidental moderna, proclamar o seu direito à posse da terra, que se torna, assim, território. É preservado por meio da projeção em outros territórios que se tornam legítimos conquistar – e pelo projeto de um saber. A identidade-raiz fundamenta o pensamento de si e do território. A outra possibilidade é a identidade-Relação (pensamento arquipélago), que está ligada a uma

vivência contraditória e consciente dos contatos entre culturas. A identidade constitui-se na trama caótica da relação e se afasta da violência oculta da filiação e da lógica da legitimidade. Não concebe a terra como um território, de onde se projete para outros territórios, mas um lugar onde a lógica é o "dar-com" em vez de apenas "compreenderem-se". A identidade-relação exulta no pensamento da errância e do enraizamento.

A identidade-raiz única (pensamento continente) desenraizou o sagrado com o massacre das comunidades indígenas e africanas. A partir dessa experiência, a terra das Antilhas torna-se um território em terra rizomada-errante. Glissant é um autor que percorre as circunstâncias do mundo. E um dos conceitos apresentados que sustenta o movimento do arquipélago é a Relação, a qual se aproxima da "cumplicidade relacional". Todavia, para que isso ocorra, as culturas precisam estar em valores equivalentes.

A metáfora dos arquipélagos na construção do pensamento de Édouard Glissant marca a perspectiva do diverso em sua disputa pela criação dos imaginários. O arquipélago é o que possibilita a multiplicidade, marca a unidade e, consequentemente, a possibilidade da Relação com o "Todo-Mundo".

O arquipélago evidencia um dos pontos importantes da sua construção poética, filosófica e do seu engajamento político: o espaço. A Ilha da Martinica, sua paisagem no mundo, pertence ao Arquipélago das Antilhas, o qual está situado no Hemisfério Norte, entre a América do Norte e a América do Sul. As Ilhas da Martinica são banhadas a leste pelo Oceano Atlântico e a Oeste pelo Mar do Caribe. O arquipélago diferencia-se do conceito de continente e de ilha. O arquipélago não tem a perspectiva de sínteses impostas como o continente e ele, isto é, não está isolado, não é uma ilha, mas um conjunto de ilhas.

Glissant discute no livro *O pensamento do tremor* (2014), no tópico "Ilhas e arquipélagos", o Caribe. Ele é definido como um rodopio, uma embriaguez do pensamento e julgamento. Existe uma necessidade do turbilhão e do encontro, e da concordância de vozes. Para o Caribe foram

deportados, no início do século XVI, os africanos, depois os indianos, a partir do século XIX, no sul do arquipélago, além da vinda incessante dos colonos europeus, dos comerciantes da Ásia e do Oriente Médio.

O Brasil participa do período Neo-América, estamos divididos entre a visão de conjunto e a análise do detalhe. O Caribe é um círculo que se alarga e um eco vindo da terra firme infinita, é uma tocha e um turbilhão, um vento e uma montanha, um prefácio a um mundo novo. Uma das características das ilhas foi serem marcadas pelo pensamento do continente e a sua grande extensão permitiu as retiradas da luta, os reagrupamentos maciços, tendo como consequência a emergência de um espírito nacional, o aparecimento de um campesinato decisivo. A segunda característica do arquipélago caribenho: depois do massacre generalizado dos seus povos autóctones, os países que o constituem foram alvo de outras colonizações. Diante disso, o progresso urbano, com o desenvolvimento dos burgos, resultou em grandes cidades, todas originariamente portos de navios negreiros.

As cidades citadas por Glissant são Havana, Santiago de Cuba, Nova Orleans, Porto Príncipe, São Pedro da Martinica, Porto da Espanha, Cartagena das Índias, as cidades costeiras dos países andinos e Salvador da Bahia. Essas cidades são consideradas crioulas. E são crioulas porque estão imersas no Caos-mundo, nelas prevalecem a imprevisibilidade, a deriva opaca, os processos. É uma Relação em movimento, como diz Glissant, diferente do que seria considerada uma cidade mestiça, a qual seria uma relação em pausa, marcada pela previsibilidade.

O pensamento do arquipélago é engajado na diversidade originária, na crítica à genealogia e na multiplicidade comum. Glissant deslocou a perspectiva conceitual da ontologia da identidade. A ontologia da relação é a política no pensamento glissantiano. E o arquipélago é fundamental para esse entendimento, uma vez que ele não é simplesmente o espaço, pois primeiro é imaginário. A filosofia do arquipélago é um dos corações do pensamento de Glissant. As paisagens, no pensamento de Glissant, caracterizam a geopoética, uma poética do lugar. A cultura como

localização que singulariza o lugar e possibilita o diálogo com a "totalidade-mundo". No arquipélago, está presente a discussão do território e do espaço. Para pensar essa discussão, podemos trazer como referência o trabalho *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, de Muniz Sodré (2002), em que esse autor faz uma distinção entre o espaço e o território que nos valerá na disputa de sentidos na recusa em ser morto.

O espaço territorial, de acordo com Sodré (2002), está ligado intrinsicamente com a redefinição da cidadania de qualquer indivíduo da chamada "periferia colonizada" do mundo. A discussão em torno do espaço territorial provoca o alcance dessa cidadania. É o arquipélago. E o terreiro e a cidade provocam essa discussão no pensamento social brasileiro, uma forma social negro-brasileira disputando sentidos.

Sodré (2002) afirma que não existe, em grego, uma palavra para dizer "espaço". Em Demócrito, vê-se o espaço como o lugar de uma infinidade de átomos indivisíveis. E essa concepção de átomos remete a Heidegger, pois quem cria o espaço é o lugar, que é um modo de ser no mundo. O espaço é um conceito e não uma vivência imediata. O território coloca a dimensão da identidade. Segundo Sodré (2002, p. 23), "[...] uma coisa é, portanto, o espaço – sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar –, outra é o território". O território é o movimento de horizonte da relação com o real.

O espaço da Martinica, assim como o brasileiro, é constituído de territórios. E, nesse sentido, a produção literária, desde o arquipélago, consiste em inventar um povo que falta. A invenção difere da criação "[...] na medida em que ela acrescenta ao criado uma intenção manifesta, um verdadeiro prolongamento de natureza, de certa forma um futuro incluído no presente" (Glissant, 2014, p. 135). O povo inventado é sempre um sendo. E essa invenção é o que falta à totalidade-mundo. O arquipélago é uma das possibilidades de diálogo com o "Todo-Mundo" por ser um espaço constituído de narrativas, histórias e culturas. O arquipélago instaura a Relação.

A Relação não é sinônima de diluição. O "Todo-Mundo" é o lugar do vínculo entre as zonas de vizinhanças, estas são um estado permanente

e indiferenciado. A vizinhança é o lugar indefectível, ou incontornável e aberto. E a zona é um "campo vibrante de imantação" (Glissant, 2014, p. 136). O "Todo-Mundo" é "[...] essa abertura, de lugar em lugar, todos igualmente legitimados, e cada um deles em vida e conexão com todos os outros, e nenhum deles redutível ao que quer que seja, é o que informa o Todo-o-Mundo" (Glissant, 2014, p. 136).

O Todo-Mundo é o lugar de uma realidade em processo, em devir. Há um processamento das contrações de espaços e as precipitações de tempo e, por isso, os resultados são inesperados. Na discussão acerca do inesperado, Glissant encontra o diálogo com a filosofia, a arte e a literatura. Ele dialoga com Gilles Deleuze sobre essa relação, pois não há mais urgência em delimitar estruturas quando nos é dado explorar processos.

A exploração dos processos no que tange às abordagens do ser e do sendo, ou em detectar o real, significa aceitar um inaceitável, e isso é pensar, aprender a pensar o impredizível. Além disso, o autor observa a simbiose entre a escritura de Deleuze e Guattari, pois "[...] não há nenhuma necessidade de distinguir nele o que caberia a este ou àquele" (Glissant, 2014, p. 138). Glissant defende a ideia que Deleuze pareça um barqueiro de mundialidade, percorre em diagonal por meio das linguagens e suas minorações literárias. Ele é um topógrafo, pois vai topografando as variâncias das identidades, situando-se à frente dos imprevisíveis, completando sem cessar o índice das questões. Já Guattari perscruta a mundialização,

> [...] apalpa o rugoso dos mostruários estandardizados, adivinha sob o mais neutro e mais banal o mais opressivo, percorre realmente os mundos, suas histerias demasiadas ocultas e suas esquizofrenias visíveis demais. Prevê o pior, do que tira serenidade (Glissant, 2014, p. 138).

As opiniões de Deleuze e Guattari, por mais que sejam marginalizadas, constroem o corpo fluente de novas poéticas. A intuição da multiplicidade, em Deleuze e Guattari, passa por indivíduos e especificidades. "O rizoma é uma rede, uma alquimia também" (Glissant, 2014, p. 139).

O fantasma do exílio e a reivindicação das origens

A discussão intitulada "o fantasma do exílio e a reivindicação das origens" busca problematizar a violência que leva ao exílio e à reivindicação justa das origens, mas por conta do imprevisível da deriva-desvio. A perspectiva ontológica da identidade é uma das fontes da violência do exílio e do retorno às origens. O exílio é uma discussão presente no livro *Poética da Relação*, de Édouard Glissant. A discussão da identidade--Relação perpassa o exílio e alcança a errância. Portanto, a discussão do exílio e do retorno às origens é muito importante para o entendimento da errância-enraizada (deriva).

A perspectiva do exílio é um dos temas do pensamento contemporâneo que atravessa a política, a estética e a ética. É uma discussão política, que tem consequência ética-estética. Tem presença marcante nos pensadores que, por força da violência, foram obrigados a ficar fora do seu lugar: os intelectuais negro-africanos, os orientais, os judeus, as mulheres, os latino-americanos.

Na problematização do debate sobre o exílio, aparece um pensador de muita importância para o pensamento contemporâneo africano e diaspórico, a saber, Edward Said. A perspectiva de Said problematiza de maneira visceral as causas e as consequências do exílio, tanto no livro *Fora de lugar: memória* quanto em *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Said foi um intelectual que tem seus trabalhos dialogados com muitos intelectuais africanos, filósofos como Mudimbe, dentre outros que têm muita influência dos seus trabalhos. O livro *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* (2013), de Valentin Ives Mudimbe, é muito influenciado pelo livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007).

Edward Said entrelaça as discussões econômicas, geopolíticas e epistemológicas desde o campo filosófico e literário e coloca em suspensão as oposições produzidas entre o Norte e o Sul, o Ocidente e o Oriente, centro e periferia, entre o campo e a cidade, a Europa e as colônias. Ele tem como objetivo, na sua luta política e cultural, a crítica ao autoritarismo

que busca paralisar o pensamento. E a sua própria trajetória de vida desloca a anestesia do pensamento.

Said nasceu em Jerusalém, em 1935, e conviveu com a história errante do povo palestino. Aos 13 anos, viu a Palestina ser substituída pelo Estado de Israel. E esse acontecimento fez sua trajetória de vida ser um deslocamento, ser um eterno "fora do lugar". Viveu nos Estados Unidos, no Egito e no Líbano. Ele lecionou na Universidade Columbia, nos Estados Unidos da América. E vivenciou a sensação do "fora do lugar", mesmo como professor e de família abastada. O seu pai nasceu em Jerusalém, foi um cidadão estadunidense, porque participou da primeira guerra como militar. A sua mãe nasceu em 1914, em Nazaré (atual Israel).

O nome de Edward Said é uma junção de duas culturas, o inglês, "Edward" e o árabe, "Said". E a criação desse intelectual foi de ruptura, deslocamento e choques. Said (2004, p. 41-42), no livro *Fora do lugar: memórias*, comenta:

> E assim me tornei 'Edward', uma criação de meus pais, cuja labuta diária um eu interior diferente, mas totalmente adormecido, era capaz de observar, embora na maior parte do tempo fosse impotente para ajudar. 'Edward' era principalmente o filho, em seguida o irmão e finalmente o menino que ia para escola e tentava em vão seguir (ou ignorar e contornar) todas as regras. Sua criação tornara-se necessária pelo fato de que seus pais eram, eles próprios, autocriações: dois palestinos com retrospectos e temperamentos dramaticamente diferentes vivendo num Cairo colonial como membros de uma minoria cristã em meio a um grande arquipélago de minorias, tendo apenas um ao outro como apoio, sem nenhum precedente para o que faziam, exceto uma singular combinação de costume palestino anterior à guerra; sabedoria americana colhida ao acaso em livros e revistas e na década que meu pai passou nos Estados Unidos (minha mãe nem ao menos visitou os Estados Unidos antes de 1948); influência dos missionários; escolaridade incompleta e excêntrica; atitudes coloniais britânicas que representavam tanto os lordes como a porção de 'humanidade' que eles governavam; e,

> finalmente, o estilo de vida que meus pais percebiam à sua volta no Egito e que eles tentavam adaptar a suas circunstâncias especiais. Poderia a posição de 'Edward' ser outra que não fora do lugar

Said encontrou sua pátria no mundo da cultura, na literatura e na música, em que ele constrói sua recusa em ser morto. O processo de estar fora do lugar dá-se no sentido existencial, que foi esse processo de crescimento pessoal e histórico-político: a dissolução da Palestina, a Guerra Civil Libanesa e a Guerra dos Seis Dias. Ele torna-se um dos fundadores do campo de pesquisa sobre estudos pós-coloniais.

O autor supracitado critica o discurso imperial e defende a ideia de que não existe uma língua natural e universal. A sua intenção política e cultural de desconstrução da hegemonia cultural do Ocidente permite ampliar a perspectiva do humanismo contemporâneo e restituir o universal, pois ele amplia com a visão do Oriente.

A publicação do livro *Orientalismo*: *o Oriente como invenção do Ocidente* ganhou um destaque muito grande, um reconhecimento internacional. Ele apresenta a discussão acerca de como o Ocidente cria uma representação do Oriente e do mundo muçulmano a partir de suas próprias fantasias e clichês. Said define a identidade da hibridez, tendo a reivindicação pela origem como uma fábula. Estabelece sua crítica do domínio ocidental e da subjugação cultural do resto do mundo. Ele apresenta como estilo de intelectual aquele que deve denunciar os dispositivos de dominação, dos caminhos do poder de matar. A origem única, o universal abstrato sem contexto é uma fábula definida pelo Ocidente moderno.

O exílio é uma experiência terrível. Said (2003, p. 46) afirma que "[...] ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada". O exílio é algo que foi retirado, é uma perda que é impossível de ser resgatada. A reivindicação das origens de quem sofreu a violência do exílio estará sempre em busca de algo inatingível.

A cultura ocidental contemporânea é produzida em larga medida pelos intelectuais que foram exilados do seu país natal. Segundo Said (2003, p. 46-47):

> A moderna cultura ocidental é, em larga medida, obra de exilados, emigrantes, refugiados. Nos Estados Unidos, o pensamento acadêmico, intelectual e estético é o que é hoje graças aos refugiados do fascismo, do comunismo e de outros regimes dados a oprimir e expulsar os dissidentes. O crítico George Steiner chegou a propor a tese de que todo um gênero da literatura ocidental do século xx é 'extraterritorial', uma literatura feita por exilados e sobre exilados, símbolos da era do refugiado.

A retirada da dignidade da pessoa é uma das características do exílio. O que se tem com o exílio é a produção de uma multidão na luta pela esperança, uma proliferação de pessoas pela busca da dignidade e de uma narrativa para apresentar. A experiência do exílio acontece em várias grandes capitais, assim como em Paris, Beirute, Cidade do México.

Outra questão que aparece junto com o exílio é a discussão do nacionalismo. Os nacionalismos surgem desde uma situação de separação. O que se quer com o nacionalismo é o pertencimento. A luta por pertencer a uma língua, cultura e história. Enquanto o nacionalismo tem como característica o grupo, o exílio é o solitário que vive fora do grupo. O exilado tem o sentimento de estar em um estado de ser descontínuo.

Os exilados estão distantes de suas raízes, das suas histórias e de seu país natal. Ele é um desenraizado. Um errante. A busca dos exilados é de reconstruir novamente sua história. Mas reconstruir sua história no espaço/lugar no qual está agora, porque a volta para a sua terra natal está fora de questão. O desvio-deriva é a criação de outro mundo pelos exilados. "Não surpreende que tantos exilados sejam romancistas, jogadores de xadrez, ativistas políticos e intelectuais" (Said, 2003, p. 54). A errância vivida por ele o coloca no lugar de criação.

O exilado sempre evidencia sua diferença e, por isso, ele vive fora de lugar. A sua errância o coloca constantemente na perspectiva de recusa de pertencer a um lugar dessemelhante ao seu. O exílio é um acontecimento, não é uma escolha. Ele apresenta como perspectiva a vida fora do hábito comum. Ele é desenraizado, sem centro e nômade, por ser errante.

Os exilados do século XXI são pessoas fora do lugar e, por conta da era do refugiado, passaram pela experiência da imigração em massa. O exilado é solitário, e essa solidão possibilita a ação solidária com o mundo. A terra do exílio impõe sobre os sujeitos que passam por essa experiência uma solidão que é preenchida pela saudade. A solidão existencial está em diálogo constante com a solidariedade poética.

A raiz, a unidade e o centro não traduzem o exilado, mesmo que tenham sido essas características a construírem a violência da experiência do exílio. Glissant (2011) apresenta a experiência do exílio a partir da imagem da "barca aberta". Os negros-africanos, na diáspora, foram submetidos ao exílio e à errância; em ambos os movimentos, falta-lhes a raiz.

A crítica aos conceitos de raiz é construída em diálogo com Gilles Deleuze e Félix Guattari a partir do rizoma. O rizoma não é a ausência de raiz, mas uma raiz de uma forma particular, uma raiz entrecruzada. O pensamento do rizoma será um dos conceitos de muita importância para o entendimento da Relação em Édouard Glissant. A identidade é construída na Relação, com a imagem do errante, do exílio e do nômade. Glissant pensa a identidade em diálogo com o entendimento de Rizoma, mas mantém a compreensão de enraizamento. "O pensamento do rizoma estaria na base daquilo a que chamo uma poética da Relação, segundo a qual a identidade se prolonga numa relação com o Outro" (Glissant, 2011, p. 21).

Segundo Glissant (2011, p. 20): "Gritamos o grito da poesia. As nossas barcas estão abertas, nelas navegamos para todos". Os negros-africanos escravizados passaram pelo arrancamento da sua terra, depois foram colocados no abismo do "ventre da barca" – experiência da lógica escravagista. Após serem retirados da terra firme, dos seus lugares, foram

lançados no mar. E o próximo abismo é a "[...] imagem invertida de tudo o que foi abandonado, e que, para muitas gerações, só será encontrado nas savanas azuis da memória ou do imaginário, cada vez mais ténues" (Glissant, 2011, p. 19).

O terceiro abismo é a perda de memória e de imaginário. Os povos que foram violentados pelo abismo da violência colonial da transparência ocidental moderna têm como resposta ao poder de matar moderno a errância-enraizada, pois a Relação é um projeto contramoderno, já que a colonialidade tem a perspectiva ética-estética e política da totalidade fechada. A violência modernidade/colonialidade aniquila a alteridade, a Relação. Portanto, nesse aspecto, afastamo-nos do entendimento de Glissant: em que a Relação é um projeto moderno. A Relação é um projeto contramoderno.

A reivindicação das origens para quem sofreu a violência da barca aberta é um horizonte de recusa em ser morto. Entretanto, os desvios nas Antilhas são muito mais marcantes, pelo fato de serem a expressão de culturas em relação. Mas essas culturas somente estão relacionadas quando elas são colocadas como equivalentes em valor. Portanto, enquanto as culturas africanas na diáspora estiverem representadas pela lente da transparência europeia ou estadunidense, a Relação não acontece. Por isso, tanto a reinvindicação das origens quanto a relação é uma recusa em ser morto.

Edward Said (2003) apresenta a discussão acerca do exílio no livro *Reflexões sobre o exílio*, em uma dimensão tripla: antropológica, existencial e histórica. A tripla dimensão assemelha-se à perspectiva da "barca aberta". Outro aspecto presente na discussão de Said, que se equipara com Glissant, encontra-se em relação às identidades, que são individuais, coletivas e incompletas. O exílio faz com que as identidades sejam incompletas e de transformações; elas estabelecem um distanciamento de si e, nesse sentido, tornam-se um ser de mudança.

A consciência do exílio representa uma condição para o pensamento crítico e criativo. É uma perspectiva de outro humanismo, como uma

alternativa para uma vida descolonizada. Nesse ponto, existe uma provocação para uma humanidade aberta em sua diversidade. Tanto o intelectual palestino quanto o antilhano pensam as diferenças culturais nesse movimento de construção de identidade, no horizonte da instabilidade e da mudança. O pensamento do diverso e as diferenças culturais são paisagens para Said e Glissant navegarem na discussão da identidade.

A identidade, como Glissant compreende, é marcada pelo entendimento da crioulização. A crioulização, de acordo com Glissant (2014), é um princípio geral de emergência da vida social na maioria da região sul das Américas e isso até em regiões como o México, em que, por exemplo, o povoamento africano foi bem menos constante. A crioulização não é uma simples mecânica de mestiçagem, pois produz o inesperado.

> As línguas crioulas francófonas são inesperadas, assim como as músicas multilíngues do arquipélago, as religiões sincréticas crioulófonas do Haiti ou lusófonas do Brasil, e como será o jazz anglófono no sul dos Estados Unidos (Glissant, 2014, p. 88).

O inesperado é explicado a partir de dois fenômenos. O primeiro dá-se pelo fato de os ameríndios terem mantido secretamente uma presença que se exercerá no nível do inconsciente coletivo. A segunda dá-se pela experiência dos africanos, esses mantiveram uma presença do antigo país, mesmo deportados sem nenhum recurso, na tentativa de retirarem suas linguagens, seus deuses e suas ferramentas. Esses dois processos são chamados por Glissant de "Traço[3]", um componente que é preciso reencontrar em si e harmonizar a novos usos. O traço é vivido como relação, é um recurso dos arquipélagos. Não tem como fonte a raiz única, pois o princípio único como raiz exclui tudo à sua volta, sendo, por isso, intolerante com a multiplicidade. A raiz única é uma perspectiva da colonialidade moderna ocidental.

3 "Traces". O "Trace" é uma dimensão fundadora da obra de Glissant. Atravessa a poesia, os ensaios e os romances. O traço é vivido como Relação, um recurso dos arquipélagos. "Vestígio", "rastro" e "traço" possuem o mesmo sentido do "Trace".

Glissant faz uma distinção entre crioulização e crioulidade. A crioulização é entendida como aquela que move não apenas a definição das identidades, mas a Relação com o todo possível. Ela introduz a Relação, todavia, sem o sentido de universalizar. Já a crioulidade regressaria às negritudes, às francidades, às latinidades, pois todas elas são generalizantes, de acordo com Glissant.

Jonas Rano traz um entendimento instigante e muito interessante acerca da distinção entre crioulidade e crioulização no livro Édouard glissant rives créoles et dérives opaques. O autor traz o histórico da discussão da crioulização e chama atenção para as relações singulares da mesma realidade entre os diferentes conceitos: negritude, antilhanidade, crioulidade, crioulização. Apresenta-se um debate acerca da relação ética e política dos conceitos e, além disso, problematiza-se a natureza social e racial dos discursos empreendido em cada categoria desta. O conceito de crioulização implode a ideia do Ser, segundo o entendimento de Rano (2015).

A violência é um elemento que coloca nuances comuns de realidade semelhantes. O mundo crioulo é baseado na violência, segundo Rano (2015), em diálogo com Théophile Obenga. Diante dessa visão monocolonialista de perpetuação do ciclo da violência, a perspectiva glissantiana, pós-colonial, dá-se em escapar do modelo dicotômico do centro *versus* periferia para defender uma crioulização do mundo. Entretanto, na leitura de Jonas Rano (2015), a crioulização tem uma forte influência cultural, faltando a ela mais intensidade política. Entretanto, mesmo com a virada pós-colonial de Glissant de problematizar as dicotomias, segundo Rano (2015), a crioulitude diferente da crioulização tem o diálogo intenso com a memória da violência racial, este é o eco da filosofia do arquipélago da libertação.

A crioulidade, como Rano (2015) defende, critica a proposta de crioulização em Glissant pelo fato de este ter oferecido mais destaque às relações culturais do que às memórias da violência do colonialismo, que é força propulsora da política (Rano, 2015). A provocação de Rano

é importante para a dimensão política a qual a crioulidade aponta na dimensão dos projetos de solidariedades de superação das memórias de violência. O fato de ter culturas crioulas, da crioulização, não fez aniquilar as relações de desigualdades e produção de imaginário entre centro e periferia, por exemplo. O entendimento do devir negro em relação com o outro não mobiliza libertação.

Dessa maneira, o autor citado apresenta o histórico da construção do conceito de crioulização. Em um primeiro momento, traz as contribuições de Du Bois, que luta pelo fim da discriminação e pela disputa pelos direitos civis e raciais dos cidadãos negros dos Estados Unidos da América. Du Bois, no início do século XX, defende a retomada de consciência do ser negro. É considerado percussor do pan-africanismo. Em trabalho intitulado *The Philadelphia Negro: A Social Study*, Du Bois (2007) identifica que o problema social da Filadélfia seria por consequência do racismo, da diferença racial. O tratamento díspar entre brancos e negros seria a causa das violências contra os afro-americanos. Segundo Du Bois (2007, p. 169, tradução nossa):

> Na cidade da Filadélfia, o número crescente de crimes ousados e ousados cometidos por negros nos últimos dez anos tem concentrado a atenção da cidade sobre este assunto. Há um sentimento generalizado de que algo está errado com uma raça que é responsável por tantos crimes, e que são necessários remédios fortes.

O negro aparece como problema da Filadélfia. Este é a produção do imaginário social, todavia, Du Bois (2007) faz uma inversão, o problema do negro é de toda a vida social. É a sociedade que deve ser repensada para superar tal questão. E, nesse aspecto, o racismo é um sintoma central do problema social. A ação política será uma das contribuições por parte de Du Bois para a construção do conceito da crioulização (Rano, 2015).

Outro movimento importante para a construção do conceito de crioulização, e que Du Bois influenciou bastante, foi o Renascimento Negro. Esse movimento nasce por volta de 1920, em Harlem, nos Estados

Unidos, um movimento literário e artístico do negro-renascentista. O objetivo era combater a noção de inferioridade negra no imaginário social. Entre os autores que se destacam nesse movimento estão Richard Wright e Langston Hughes. Segundo Rano (2014, p. 30, tradução nossa):

> Muito antes de Price-Mars, o autor de *Âme noire*, publicado em 1903, o primeiro trabalho de um afro-americano a introduzir na consciência coletiva afro-creole, e em um processo de identificação, uma abordagem profunda dos problemas sociais enfrentados pelos negros na América, William-Edouard Burghart Du Bois foi o pilar central da renascença negra americana. Revolucionária não apenas no método, a Renascença Negra atraiu movimentos tão diversos como o comunismo na Rússia, a ação de Gandhi na Índia, a justiça cristã e a revolta do proletariado. Foi o primeiro 'grande grito negro' que chamou a atenção do mundo para o problema do reconhecimento dos valores negros e crioulos.

O reconhecimento do negro afro-americano como do afro-crioulo passa pela identificação dos problemas sociais, a fim de serem enfrentados pelos negros. A crioulização é, sem dúvida, um conceito produzido em relação com a dimensão social e a política da narrativa do renascimento negro, do Harlem e da produção teórica de Du Bois (2007): a libertação cultural está relacionada diretamente com o alcance da liberdade política.

Rano (2015) apresenta a ideia de que Du Bois oferta para o imaginário negro-africano a dimensão da política na constituição da identidade afrocrioula. Além da ação política, a perspectiva cultural sempre foi muito presente nessa construção. A negritude em sua pluralidade traz a política alinhada com a cultura. A gênese da crioulização tem, em sua consciência afrocrioula, um argumento cultural, mas tem como base a implicação social e política.

A discussão da ontologia em Glissant, como apresentada no conceito de crioulização, a qual se mobiliza pelo devir, na imprevisibilidade constante, caminha no horizonte político das lutas negro-africanas que

reivindicam a humanidade negra. As diferenças conceituais da antilhanidade, negritude, crioulidade e crioulização têm como encontro a dimensão política, a luta por liberdade. A libetação é a chama dessas classificações conceituais.

A crioulização é uma crítica ao paradigma colonial, segundo Rano (2015, p. 208, tradução nossa):

> Esta visão pós-colonial glissantiana é, de fato, de se livrar do paradigma colonial, de seu quadro interpretativo 'centro/periferias', a fim de propor uma 'crioulização do mundo', outra atualidade no sentido muito amplo de outra geografia do mundo, e seus resultados em um contexto aberto.

A abertura para essa nova geografia do mundo insere tais resultados das relações sociais sempre em processo, em um contexto não previsível. A crioulização é imprevisível, de acordo com Desportes (2008), pois ela dialoga com o princípio da incerteza de Heisenberg e com a errância negro-africana, a fim de produzir o entendimento e a imagem da crioulização. É imprescindível, para o entendimento do pensamento do arquipélago, a imagem da crioulização. O tremor imprevisível do "Todo-Mundo" presente nos arquipélagos traduz o infinito – os arquipélagos são estes: imprevisíveis, heterogêneos, diversos. Os arquipélagos são lugares que se encontram por meio de múltiplas territorialidades, interconectam-se sem a necessidade de códigos. São compostos de imaginários que atravessaram os oceanos. E essa multiplicidade de imaginários corresponde ao tremor imprevisível do "Todo-Mundo".

Poética da relação

Nesta sessão, dialogaremos de maneira mais direta com o livro *Poética da Relação*, que tem como título original *Poétique de la Relation*, publicado pela Editions Gallimard, em 1990. Glissant escreve a partir do

"tremor do mundo". É um pensamento de tremor, por ser uma poesia em cada parte do livro. Afirma o autor: "Pensar o pensamento equivale quase sempre a retirarmo-nos para um lugar sem dimensão, onde só a ideia do pensamento se obstina" (Glissant, 2011, p. 13). O pensamento alarga-se no mundo e uma das verificações é pelo imaginário dos povos, que representa as poéticas diversificadas.

O imaginário é uma das categorias importantes das construções do pensamento glissantiano, porque é um saber em construção e as transformações sociais e políticas não serão feitas somente a partir de decretos e leis. É necessária a mudança do imaginário, por meio da imaginação na construção de outras realidades. O Imaginário muda pela disputa de mundos, pela fecundação da imaginação.

A Poética da Relação tem como inspiração o elogio ao nomadismo, na crítica ao sedentarismo, cuja raiz única funda a lei. O nomadismo é classificado como circular, o qual "[...] muda de direção à medida que partes do território ficam esgotadas, a sua função é garantir, através dessa circularidade, a sobrevivência do grupo" (Glissant, 2011, p. 22). O nomadismo em flecha é um desejo de sedentarismo. Ele busca conquistar terras por meio do genocídio dos seus ocupantes. Um dos aspectos que caracterizam o nomadismo invasor é que as suas capitais seguem com eles.

O nomandismo conquistador instala a tragédia da procura da identidade-raiz. Os conquistadores defendem a perspectiva de que a sua raiz é a mais forte. O ser torna-se valioso pela sua raiz. Os "descobridores" obrigam os "[...] povos visitados ou conquistados à longa e dolorosa busca de uma identidade que deverá sobretudo opor-se às desnaturações provocadas pelo conquistador" (Glissant, 2011, p. 26). A identidade dos colonizados será um oposto à civilização. Este é o verdadeiro trabalho de descolonização, superar esse paradoxo.

A discussão em torno da identidade não está apenas na raiz totalitária, mas também na Relação. Nesta, encontra-se o frequentar e o distanciar do outro, a errância e o enraizamento. A identidade como Relação é entendida como uma poética. Segundo Glissant (2011, p. 28), ao contrário do

nomandismo em flecha ou à situação do exílio, "[...] a errância comunica com a negação de todo o polo ou de toda a metrópole".

O exílio pulveriza o sentido de identidade, entretanto, a errância reforça a identidade. Nesse aspecto, o pensamento da errância não é nem apolítico nem o oposto de um desejo de identidade totalitária; é a procura de uma liberdade em um determinado meio. A crítica às intolerâncias territoriais configura-se como outra característica do pensamento da errância. O errante busca conhecer a totalidade do mundo, mas sabe que não conseguirá e, nessa ausência, mora a beleza ameaçada do mundo.

O errante não tem como sentido a ideia universal (generalizante) e transparente do mundo. Nesse caso, ele escapa do viajante, do descobridor e do conquistador. Mergulha nas opacidades do mundo. O pensamento da errância não nega a totalidade, mas se distancia da pretensão de comandar e possuir o mundo.

Glissant defende a Poética da Relação no intuito de escapar do pensamento fixo e totalitário. Para isso, dialoga com a poética das profundezas, a poética da linguagem-em-si e a poética da estrutura. Além das três poéticas (profundezas, ciência da linguagem e descoberta do texto), há uma quarta, a Poética da Relação. A poética procurou o mundo realmente vivível para escapar da dominação. As trajetórias das poéticas seguem o fluxo de centro para periferia, seguida das periferias para o centro e, na terceira versão, a palavra do poeta conduz da periferia à periferia. Segundo Glissant (2011, p. 36):

> [...] O que significa que ela transforma toda a periferia em centro, e, mais ainda, que ela abole a própria noção de centro e de periferia, o que estava latente na pulsão poética de um Segalen, de Kateb Yacine, Cheikh Anta Diop, Léon-Gontram Damas, e de tantos, tantos outros.

Segalen (1978) tem como entendimento o reconhecimento do outro como um componente estético. A possibilidade de sentir o choque de outro lugar constitui o poeta, afirma Glissant (2011). A Poética da Relação caracteriza-se também como sendo conjetural e não pressupondo qualquer

fixidez ideológica. Ela é aberta de desejo multilíngue, ligada a todo o possível. O poeta da Relação tem como horizonte de desejo a paisagem do mundo e a sua fronteira estará sempre aberta.

A Poética da Relação preserva o particular, tendo em vista que a totalidade dos particulares garante o diverso. Entretanto, é um particular que se coloca sempre em Relação. Ela tem como característica a crioulização, pois permite "[...] a cada um estar ali e noutro lugar, enraizado e aberto, perdido na montanha e livre no mar, em acordo e em errância" (Glissant, 2011, p. 41). A crioulização difere da mestiçagem, no aspecto em que a segunda é um encontro e uma síntese entre dois diferentes; já a primeira é a mestiçagem sem limites, e seus resultados são imprevisíveis.

A obra poética de Glissant representa a crioulização das fronteiras culturais das várias formas de conhecimentos. Glissant considera que a linha de força de uma poética é a dialética entre o oral e o escrito, a força do barroco, o pensamento do multilinguismo, o equilíbrio entre o instante e a duração, o imaginário não projetante, o questionamento dos gêneros literários.

Glissant (2011) problematiza a origem única, a Poética da Relação não persiste na literalidade do nascimento. O que existe é uma errância enraizada. Segundo Georges Desportes (2008, p. 10, tradução nossa): "Glissant tem prazer em cruzar tudo: ciência e sonhos, o imaginário e o real, ficção e utopia, com o único propósito de elaborar as construções virtuais mais bizarras, mas originais, brincando com o paradoxo".

A Poética da Relação não dialoga com a perspectiva da filiação, pois essa compreensão foi construída pelas filosofias do Uno. Nas experiências em que o tempo não foi compreendido pela linearidade, como na Índia, por exemplo, onde as filosofias não se caracterizaram pelo Uno, mas no Todo, os mitos fundadores não geraram os processos de filiação. Os mitos mediterrânicos afirmam que o pensamento do Uno não é o pensamento do Todo. Já nas filosofias do Uno, o outro é assimilado ou aniquilado. A redução da transparência do outro à transparência vivida pelo pensamento do Uno.

Existe, no mito do pensamento do Uno, uma violência oculta que se fortalece nas malhas da filiação e, com isso, recusa o Outro como elemento de relação. A perspectiva colonialista moderna aniquila o diverso. O ser não participa enquanto indivíduo nem no mito nem no épico. O ponto de argumentação de Glissant é o absoluto da antiga filiação e a linearidade conquistadora: o projeto de conhecimento que segue em nomadismo em flecha. A violência da legitimidade enraizadora e conquistadora tem como consequência a generalização de fundamento ontológico.

A violência e a opacidade são duas categorias presentes na discussão glissantiana. A violência intolerante da filiação pode ser vista na violência anarquizante da colonialidade moderna. Ela estava mergulhada no sagrado da raiz, como afirma Glissant (2011, p. 66), "[...] se era trágico entrar na opacidade desse mistério, ao mesmo tempo que ocultava a sua violência, isso sucedia sempre em função de uma transparência final, apoiada no debate trágico". A opacidade atua contra essa transparência redutora, protegendo o diverso. A opacidade é contramoderna. A transparência fundamenta a violência por meio da leitura universalizante do Um no paradigma da modernidade europeia. A perspectiva de uma cultura hierarquiza todas as outras culturas; não existe relação, mas a aniquilação dela com a colonialidade.

A compreensão da Poética da Relação pode ser comparável ao entendimento da língua crioula. O fato de inventar é um imperativo que pressupõe, então, que o sujeito seja habitado pelo desejo impossível de todas as línguas do mundo. A defesa das línguas passa pela poesia. A luta pela libertação do imaginário é importante para a compreensão de que é possível, em todas as línguas, inventar mundos.

Segundo Glissant (2011, p. 135): "[...] o último momento do conhecimento é sempre uma poética". Ela marca o diverso na perspectiva de Glissant, pois pensa o lugar desde o território. A força poética é a energia do mundo mantida viva nos indivíduos. A violência presente no real retira a possibilidade de saber dessa energia. O fato de ter que "compreender" essa violência e, muitas vezes, de combater, afasta-nos dessa vivacidade,

petrifica o som e perturba o conhecimento do futuro. A força nunca se esgota, pois ela sempre é turbulência. A expressão dessa força é chamada de "Relação", que também é o seu modo: o que se faz o mundo e o que dele se exprime.

As culturas são consideradas um elemento natural da Relação. O contato de culturas infere uma relação de incerteza. Elas movem-se até os seus limites indefiníveis. A consciência planetária, subterraneamente manipulada por quem daí tira lucro, constrói barragens. Com isso, confundem-se Estado e cultura, esta transborda as fronteiras espaciais da delimitação do Estado.

A violência que determinou o aparecimento das comunidades humanas rege, hoje, a difícil procura de um equilíbrio de relações. A questão seria transformar o Estado de Direito em Estado de fato. O que é de direito é uma cultura em oposição à outra, permeável e decisória. As culturas partilham, enquanto os Estados defrontam-se. Apreendemos os limites, as fronteiras de um Estado, mas não de uma cultura.

O totalitário instaura-se como relação a partir de um elemento não primordial (a violência). A relação totalitária é abordável, mas a sua definição não pode ser imaginada. Não é imaginada porque não se pode imaginar uma Relação, aberta, entre elementos cujo conhecimento tem fronteiras. Entretanto, a totalidade, pelo contrário, tal como a Relação, não é abordada, mas a sua definição é imaginável.

A Relação enraizada e aberta, em movimento, é diferente da relação em pausa, totalitária e fechada, ela age por si mesma, enquanto a totalidade, em seu conceito, é ameaçada de imobilidade. A Relação é totalidade aberta, opondo-se à totalidade, que seria a Relação em repouso. A totalidade é virtual, a relação é movimento. Não se concebe *a priori*, como se quis conceber o Ser. A Relação religa (reveza), relata. O religado e o relatado não se combinam de forma conclusiva.

Um dos grandes enfretamentos de Glissant é a generalização universalizante. E a saída para essa generalização, de acordo com o poeta, é o imaginário. Embora nenhum imaginário ajude a prevenir a miséria, "[...]

mas o imaginário modifica as mentalidades, por muito lentamente que o faça" (Glissant, 2011, p. 173). A poética é a possibilidade de escapar às generalizações. É o duplo alcance de uma teoria que tenta concluir, de uma presença que não conclui. Na poética, o instante e a duração trazem o confronto. "Toda a poética é um paliativo de eternidade" (Glissant, 2011, p. 173). A Poética da Relação é entendida como uma teoria de trajetórias, de itinerários que se sucedem ou se contrariam. O imaginário trabalha em espiral, ele não trabalha com binaridades. O imaginário cria redes e volume.

O poeta é aquele, segundo Glissant (2014), que ergue com ele o mundo. Uma função que é sua. A alegria e a tristeza dividem consigo. A poesia não produz universal, essa seria outra característica da poesia, mas ela gera perturbações que nos transformam. O ritmo da poesia é algo necessário para marcar a diversidade, pois "[...] os ritmos são os eixos abissais da Diversidade" (Glissant, 2014, p. 114). O poeta atua na "Onda que eleva e orienta do mais profundo o tremor e a paixão do mundo onde o poeta não teme afundar-se e de onde, é ele mesmo quem nos confia, ele surge, para frequentar o sobressalto informe da existência" (Glissant, 2014, p. 114). E "a imagem do poeta golpeia e não recua". A poesia é canibal, farta-se e nutre-se dela mesma.

Glissant dialoga com a obra de Aimé Césaire para trazer os países, a imagem, o ritmo, as profundezas do mundo, a fraternidade na poesia, como característica no poema. Césaire é o poeta, na leitura delicada e forte de Glissant. O ritmo do poeta da Relação dá-se com o tremor do mundo. A anunciação do poeta é o acompanhar do ritmo da violência, da ternura, das cidades saqueadas. O poema é um dos deslocamentos necessários para pensar sobre o imaginário. É preciso descobrir e meditar a maravilhosa, infinita e rara multiplicidade dos imaginários dos povos. Pergunta Glissant (2014, p. 126): "Estamos próximos de um Imaginário ampliado do Todo-o-mundo?". O imaginário dos povos violentados pela colonialidade, é isso que nos falta.

O imaginário foi reduzido à transparência do imperialismo moderno ocidental europeu. A modernidade europeia ao mesmo tempo que fortalece em sua paisagem cultural do conceito de humanismo, conhecimento, "desenvolvimento" e "progresso", não escuta nem vê nas outras culturas a possibilidade de se relacionar com estes na dimensão do humanismo, de reconhecer seus conhecimentos e perceber em seus territórios a possibilidade de "desenvolvimento" e "progresso", por isso a Relação é contramoderna. Portanto, a modernidade ocidental aniquilou a diversidade cultural e aniquilou a relação com o Outro na perspectiva do semiocídio (Sodré, 1988) e do epistemicído (Carneiro, 2005; Ramose, 2011). O contato com o Outro da modernidade ocidental foi da colonialidade da vida, da aniquilação da natureza, dos corpos, das memórias, da retirada da humanidade daqueles categorizados como Outro.

A modernidade ocidental europeia, nesse aspecto, não produziu relações entre culturas, o que houve foi uma ocidentalização do continente africano, a qual teve como característica uma potência de destruição e desumanização, com consequências até os dias atuais (Sarr, 2016). O Ocidente moderno traz como características históricas a ausência de diálogo, a mudez do outro como condição do estabelecimento da relação do poder. A escuta é retirada da modernidade ocidental, por isso, a modernidade resiste em se contactar com outra cultura. O poder de matar é a sua forma. Todavia, a Poética da Relação, nesse sentido, é uma paisagem "contramoderna", ela recusa em ser morto.

À deriva da filosofia

Esta seção tem como objetivo provocar um convite à discussão do livro *O quarto século*, de Glissant, juntamente com o filme-documentário: *Glissant, um mundo em relação*, de Manthia Diawara, produzido em 2010, pela k'a Yelema Productions, que retrata 50 minutos de conversa com o referido poeta, ensaísta e filósofo. Pretende-se compreender a discussão da recusa em ser morto a partir da criação filopoética.

A leitura das peças estéticas, tanto do filme quanto do romance, publicado em 1964, busca defender que a disputa do imaginário, a partir da compreensão filosófica-poética, fortalece a política. Portanto, defendemos que a perspectiva filopoética tem como característica a renovação do imaginário, na busca de superar o poder de matar e, por conseguinte, reforçar a política da recusa em ser morto.

A filopoética corresponde à imersão radical na defesa de um discurso pós-colonial, o qual busca uma perspectiva filosófica de criação de conceitos que estabelece um "arquipélago textual". A insubmissão em Glissant dá-se por meios de sua forma. O gênero no qual se pretende classificá-lo é impossível. Ele é um rebelde dos gêneros e, nesse sentido, encontra-se a sua filosofia pós-colonial.

O debate da filopoética está em diálogo com o trabalho de Manuel Norvat, *Le chant du divers: Introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant*. A filopoética instaura algo que é fundamental, a indeterminação criativa que tem como objetivo (re)criar a ordem estabelecida da violência do racismo: a necropolítica. A necropolítica é um imaginário e, assim, o caminho em disputá-lo dá-se na esfera da política. A necropolítica é fundamentada por uma forma de imaginação política que cria imaginários. Nesse aspecto, a filopoética atua como modo de criação de outros imaginários. Segundo Glissant (1997, p. 18, tradução nossa) no *Traité du tout-monde*:

> Nós, lugares comuns, se hoje não têm eficácia, absolutamente nenhuma eficácia contra as opressões concretas que estupefazem o mundo, somos, no entanto, capazes de mudar o imaginário das humanidades: é através do imaginário que ganharemos com essas incúrias que nos atingem, tanto quanto já nos ajuda, derivando nossas sensibilidades, a combatê-las.

A persistência do poder de matar consiste desde o sistema ideológico e como mobilização utópica do grupo que persiste em aniquilar a diferença. O imaginário é aquele que oferece mobilização e sensibilidade

da ação. Desse modo, a partir da disputa de outra humanidade, aqui e agora, pode-se haver uma (re)ação na mudança do imaginário da humanidade. No imaginário, encontra-se uma das potências do poder de matar e a recusa em ser morto.

O quarto século

O livro *O quarto século* foi publicado em 1964 e traz o diálogo entre o velho *quimboiseur* (feiticeiro) papai Longoué e o jovem estudante, Mathieu Béluse. O livro da editora Guanabara foi traduzido por Cleone Augusto Rodrigues, que chama atenção para um detalhe importante nas traduções dos trabalhos de Édouard Glissant, o "delírio verbal" do autor.

A tradução, como bem disse o próprio Glissant, é a traição. Glissant dedica a obra em questão para Albert Béville, conhecido pelo nome de "Paul Níger". Ele nasceu em 1917 e veio a falecer em um acidente de avião, em 1962. Paul Niger foi um dos fundadores da revista *Présence africaine*, em 1946, que vem a ser uma das editoras mais importantes das produções africanas e negras. Afirma Glissant (1986, p. 7), na dedicatória:

> Dedico este livro à memória de Albert Béville. 1917-1962. Falávamos da Casa dos Escravos: evocávamos as madeiras esculpidas graças às quais se reconheciam os escravos fugitivos; ele me mostrou os ferros que lhes punham nos tornozelos. Mas ele olhava também em direção ao futuro: e o presente lhe está para sempre interditado. Seu nome e seu exemplo são para mim inseparável da busca que empreendemos

O livro narra o encontro de papai Longoué com Mathie Béluse. Os dois personagens apareceram em outro romance, publicado em 1956, *Le Lézard*. Ambos os personagens representam duas ancestralidades que vieram do continente africano, no navio negreiro *Rose-Marie*. A família Longoué recusou a escravidão desde o primeiro momento em que embarcou na nova terra. A família Béluse negociou sua presença em

terra antilhana, foram escravizados. Eles ficaram na planície, enquanto os Longoué foram para a montanha.

O quarto século é dividido em quatro partes: "A Pointe des Sables"; "Roche Carrée"; "Seca em La Touffaille"; e "A Croix-Mission". Os nomes denominam locais da ilha e sinalizam as formas de viver nesse espaço. A primeira parte, "A Pointe des Sables", corresponde à formação do sistema de plantação. A segunda refere-se ao espaço de uma parte da terra de propriedade de Senglis, local onde os escravizados dos Béluse irão instalar-se, já que os Longoué, como demonstrado no capítulo "A Pointe des Sables", fogem do sistema escravagista. Segundo a leitura de Diva Damato (1995, p. 247):

> Roche Carrée é o espaço de uma possível conciliação entre a floresta dos marrons e a planície das plantações. Os filhos de Longoué e Béluse (Liberté e Anne, respectivamente) entram em contato, brincam juntos, desejam a mesma mulher.

Um dado importante do tópico intitulado "Roche Carrée" dá-se pelo fato de os personagens serem crioulos, todos nascidos na ilha. Muitos que resistiram à escravidão, os Longoués, foram descendo as montanhas e, com isso, a relação entre a montanha e a planície foi sendo fortalecida. Nesse momento, a união da montanha com a planície é pela abolição, não tem mais a dicotomia marrons *versus* escravizados, a "liberdade" é comum a todos. A segunda parte finaliza com a morte de La Roche, e a indicação do narrador que ele, mesmo com a proibição do comércio escravagista, ainda comercializa escravos. A morte de La Roche simbolizava o fim da lógica da escravidão. Entretanto, a imaginação política do poder de matar permaneceria.

A terceira parte, "Seca em La Touffaille", é a narrativa de um pedaço de terra ocupada pela família Targin, ex-escravizados. Com a mudança econômica, a diminuição das plantações e o aparecimento da criação de gado, os grandes proprietários compram as terras do Targin, e estes partem para a cidade. A última parte do livro, "A Croix-Mission", é narrada

desde a cidade. Esta traduz a lógica da Herança da Ideia: o discurso do colonizador é a única verdade, no discurso religioso ou científico. A cidade também é o espaço-tempo de Mathieu Béluse. *O quarto século* é o espaço do herdeiro do saber dos Longoué e filho dos Béluse. É a relação entre o mistério e o conhecimento. É o lugar dos sindicalistas e dos intelectuais. Inicia-se na cidade o quarto século de luta por liberdade. A cidade é a morada da deriva, do paradoxo, da solidariedade e da solidão.

Outro aspecto importante da narrativa são os elementos da natureza, podendo ser interpretados como personagens e paisagens. Seus elementos aparecem na obra em destaque: o vento, o fogo, a terra, a floresta, o rio, o mar e a árvore marcam a narrativa d'*O quarto século*. E, em suas outras obras, aparecem o mangue, a rocha, o vulcão e outros elementos. O mundo natural é um elemento que atravessa a leitura do jovem Béluse e do velho Longoué.

A natureza e a cultura não têm dicotomia no percurso da obra de Glissant. O vento, por exemplo, como descrito pelo autor, possibilita a interpretação de sua construção como um imaginário constitucional, como uma ideologia e utopia.

> O vento começava a soprar naquele lugar. Mathieu o sentia com suavidade nas pernas, exatamente como uma savana não muito alta, um campo raso de lianas. Mas ele soprava, este vento, revolvido por sua própria força na estreita passagem diante das árvores, ele soprava forte: uma erva daninha que logo buscaria apoio no peito dos dois homens. Era uma água que subia na cuba do calor, até querer afogar o sol. O que se podia dizer ainda é isso aí: que os Béluse e os Longoué se haviam de certo modo reunido num mesmo vento, com uma fúria vinda primeiro dos Longoué, uma força, mas que se enraizara na incrível paciência Béluse (Glissant, 1986, p. 24).

O vento é a força de continuar resistindo ao poder de matar do escravismo. Os elementos da natureza atuam como um dos personagens principais na conversa ritualística do velho quilombola e feiticeiro com

o jovem estudante. A memória da escravidão percorre a obra. E o vento, signo da natureza, é utilizado como recurso imagético para a construção da paisagem de Glissant.

O vento é uma das inspirações da narrativa do velho Longoué. É o traço que se configura com a memória coletiva. Como afirma Bachelard (2001, p. 231-232), "o vento, em seu excesso, é a cólera que está em toda parte e em nenhum lugar, que nasce e renasce em si mesma, que gira e volta em si mesma". O vento restabelece na narrativa os traços do passado (de revolta, beleza e ação), os quais não devem cair no esquecimento.

> E ele sentiu o vento: não em torno de si nem em todo corpo indistintamente, mas que seguia como um rio os sulcos das chibatadas. Como se este vento voltasse a subir por um caminho ao longo de suas costas, tomando todos os bocados de uma só vez, cada abobadilha sangrenta, cada caminho aberto na pele. [...] Compreendeu bem depressa que o vento não crescia em turbilhão, mas vaga após vaga, incansável (Glissant, 1986, p. 58).

Ainda no signo do vento, na construção da narrativa, no primeiro parágrafo, o narrador sinaliza que as palavras fecundadas de imagens do passado estão por vir.

> – Todo este vento, disse papai Longoué, todo este vento que está para subir, você não pode fazer nada, espera que ele suba até as tuas mãos, e depois à boca, aos olhos, à cabeça. Como se um homem existisse apenas para esperar o vento, para se afogar, sim, você está ouvindo, para se afogar de uma vez em todo este vento como no mar sem fim (Glissant, 1986, p. 15).

O vento atualiza o cheiro, movimenta o que é estático e convoca para ação. De acordo com o dicionário de símbolos de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2017, p. 936), esse é um símbolo de diversas interpretações. Segundo os autores:

> Nas tradições bíblicas, os ventos são o sopro de Deus. O sopro de Deus ordenou o caos primitivo; animou o primeiro homem. A brisa nos olmos anuncia a chegada de Deus. Os ventos também são instrumentos da força divina; dão vida, castigam, ensinam; são sinais e, como os anjos, portadores de mensagens. São manifestações de um divino, que deseja comunicar as suas emoções, desde a mais terna doçura até a mais tempestuosa cólera.

O vento é ensinamento, transmite a vida e se caracteriza como portador de mensagem. Ele representa vida. O sopro de Deus é o início de tudo, o caos. Outra caraterística do vento é a mudança, movimento que pode ser notado na relação entre o velho Longoué e o novo Mathieu e nas transformações que essa relação trará. Segundo Chevalier e Gheerbrant (2017, p. 936), na interpretação do vento:

> Quando o vento aparece nos sonhos, anuncia que um evento importante está para acontecer; uma mudança surgirá. As energias espirituais são simbolizadas por uma grande luz e, o que é pouco divulgado, pelo vento. Quando se aproxima a tempestade, é possível diagnosticar um grande movimento de espírito ou espíritos. Segundo a experiência religiosa, a divindade pode aparecer no doce sussurro do vento ou no tumulto da tempestade. Parece que só os orientais conseguem compreender o significado do espaço vazio (onde sopra o vento) que paradoxalmente, é para eles um poderoso símbolo de energia.

O vento é sinônimo de sopro e um símbolo da inconstância. O vento é o símbolo do movimento. O vento na cosmopercepção do candomblé afrodiaspórico tem seu signo atualizado a partir da força vital de Oyá, "Oyá, senhora dos ventos e tempestades" (Ribeiro, 1996, p. 74).

O mar é outro elemento da natureza que surge na narrativa do romance. Esse símbolo funciona como aquele que interliga e separa. É o lugar da unidade e da diversidade. O mar também é a possibilidade de liberdade e de opressão. O mar é o lugar de vida, criação e morte. Segundo Chevalier e Gheerbrant (2017, p. 592):

> Símbolo da dinâmica da vida. Tudo sai do mar e tudo retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes as realidades configuradas, uma situação de ambivalência, que é a de incerteza, de dúvida, de indecisão, e que pode se concluir bem ou mal. Vem daí que o mar é ao mesmo tempo a imagem da vida e a imagem da morte.

No mar, guardam-se os paradoxos. O mar é nascimento e morte. É o poder de matar e a recusa em ser morto. O mar no imaginário guerreiro afrodiaspórico é representado por Iemanjá, segundo Ronilda Ribeiro (1996, p. 76): "Iemanjá, senhora de todas as águas". Glissant (1986, p. 364) fecunda de imagens o mar: "Já que o mar misturara os homens vindos de tão longe [...]".

Na narrativa, o mar aparece como espaço de (re)nascimento, que traduz a violência radical de ser levado pelo vento para uma nova terra sem esperança. O outro elemento, o símbolo da terra, constitui-se como a partida para um itinerário de resistência. A terra é o signo. Não era possível para os escravizados a ideia do retorno, o destino é seguir na deriva. Signo de deriva, errância. Ao chegar em terra firme, a certeza era fugir para morro. Todavia, essa certeza é marcada pela incerteza, imprevisibilidade e temor.

Partindo para o elemento fogo, é narrada a imagem dos dois interlocutores sentados em volta de uma fogueira, e papai Longoué apresenta suas memórias. O fogo é esse signo de mudança, transformação e a possibilidade de manter acesa a memória. "O símbolo do fogo purificador e regenerador" (Chevalier; Gheerbrant, 2017, p. 440). O fogo é a metáfora da memória que regenera o passado. Mas como o fogo apaga, é um modo de deixar algumas coisas no esquecimento também. Entretanto, o vento mantém o fogo aceso. O fogo é o conhecimento em chamas.

> Assim como o Sol, pelos seus raios, o fogo simboliza por suas chamas a ação fecundante, purificadora e iluminadora. Mas ele apresenta

> também um aspecto negativo: obscurece e sufoca, por causa da fumaça; queima, devora e destrói: o fogo das paixões, do castigo e da guerra. Segundo a interpretação analítica de Paul Diel, o fogo terrestre simboliza o intelecto, i.e., a consciência, com toda sua ambivalência. A chama, a elevar-se para o céu, representa o impulso em direção à espiritualização. O intelecto, em sua forma evolutiva, é servidor do espírito. Mas a chama também é vacilante, e isso faz com que o fogo também se preste à representação do intelecto quando este se descuida do espírito. Lembremo-nos de que o espírito, nesse caso, deve ser entendido no sentido de supra-consciente. O fogo, fumegante e devorador, numa antítese completa da chama iluminante, simboliza a imaginação exaltada... e subconsciente... a cavidade subterrânea... o fogo infernal... o intelecto em sua forma revoltada: em suma, todas as formas de regressão psíquica (Chevalier; Gheerbrant, 2017, p. 592).

A floresta é outro símbolo de muita importância no romance, o lugar onde os personagens encontravam-se. É símbolo da vida, por ser composta de árvores. É um verdadeiro santuário. Desperta vertigem e calma, acolhimento e expulsão. A floresta é o lugar, também, do inconsciente. "Por sua obscuridade e seu enraizamento profundo, a floresta simboliza o inconsciente. Os terrores da floresta, tal como os terrores pânicos, seriam inspirados, segundo Jung, pelo medo das revelações do inconsciente" (Chevalier; Gheerbrant, 2017, p. 439).

A floresta é o símbolo do santuário natural e "[...] as florestas, são tranquilas, lê-se no Dhammapada, desde que o mundo se mantenha longe delas; nas florestas, o santo encontra seu repouso" (Chevalier; Gheerbrant, 2017, p. 439). Esse símbolo, no romance de Glissant, guarda a memória daqueles que vieram na barca aberta. E Mathieu Béluse, ao procurar papai Longoué na floresta, atravessa o portal do santuário. Ele vai ao encontro de algo que está enterrado, enraizado: a memória. As árvores são a representação do enraizamento e de galhos elevados para o céu. Mas ao ter acesso às memórias de papai Longoué, Mathieu é a representação desses galhos direcionados para o céu. Sobre o símbolo da árvore:

> A árvore põe igualmente em comunicação os três níveis do cosmo: o subterrâneo, através de suas raízes sempre a explorar as profundezas onde se enterram; a superfície da terra, através de seu tronco e de seus galhos superiores e de seu cimo, atraídos pela luz do céu. Répteis arrastam-se por entre suas raízes; pássaros voam através de sua ramagem: ela estabelece, assim, uma relação entre o mundo ctoniano e o mundo uraniano. Reúne todos os elementos: a água circula com sua seiva, a terra integra-se a seu corpo através das raízes, o ar lhe nutre as folhas e dela brota o fogo quando se esfregam seus galhos um contra outro (Chevalier; Gheerbrant, 2017, p. 84).

A árvore é entendida como aquela que relaciona céu e terra, é um símbolo das relações: a água, o ar, o fogo e a terra. A terra firme no romance é a representação da regeneração da vida. A chegada na terra firme, após o abismo da barca aberta, traz o conflito permanente e a negociação nesse outro lugar. É um renascimento. "A idéia é sempre a mesma: regenerar pelo contato com as forças da terra, morrer para uma forma de vida, para renascer em outra forma" (Chevalier; Gheerbrant, 2017, p. 879). Ainda em diálogo com Chevaleir e Gheerbrant (2017), a terra tem a identificação com a mãe. Nesse aspecto, pode ser compreendida como fecundidade e regeneração.

As imagens, signos presentes no livro *O quarto século*: fogo, terra, árvore, vento, florestas, mar, são imaginários guerreiros presentes no candomblé diaspórico. Na cosmopercepção das religiões de matrizes africanas no Brasil, o fogo é um elemento que se relaciona com Exu e Xangô. Segundo Luz (2003, p. 50), Exu é o "[...] transportador das oferendas rituais, Exu é responsável pela circulação de axé que dinamiza o ciclo vital. Toda ação e movimento, portanto, depende da atuação de Exu". A morada de Exu é a encruzilhada, é o patrono da comunicação. Já Xangô, de acordo com Luz (2003, p. 59):

> Todos sabemos o grandioso significado do uso do fogo na evolução e expansão da humanidade. Os poderes do uso do fogo são enormes e ambíguos. Se de um lado ele permite a expansão da vida, ele pode

> também causar a destruição e a morte. Tais poderes formidáveis do fogo caracterizam Xangô como orixá da justiça. Ele está ligado ao axé do vermelho, que caracteriza expansão ininterrupta de vida no aiyê. Xangô está representado também pelo raio e o trovão, e sua companheira Oyá está relacionada com o relâmpago. Da interação desses princípios, resultam os edun-ara, pedras de raio que são poderosos transmissores do axé vermelho, que assegura vida e reprodução, realização e expansão.

O fogo é um elemento de transformação. Xangô tem a importância de assegurar a continuidade e a expansão da linhagem. O imaginário guerreiro de Xangô tem ao seu lado Oyá que, além de ser o princípio feminino do fogo, "[...] está relacionada ao vento, ar em movimento, ao relâmpago, ao fogo, à floresta e à terra" (Luz, 2003, p. 62). Oyá é o movimento relacionado com o futuro e o passado. O imaginário de luta de Oyá atualiza a força dos ventos, que civiliza os territórios marcados pela injustiça e em busca de libertação. Outro signo é o mangue. No imaginário do candomblé da diaspóra, Nanã Buruku é a relação entre lama e morte. O nome "Nanã Buruku" é compreendido como nã = mãe, Buruku, buru = mau e iku = morte. Segundo Luz (2003, p. 69):

> As nervuras e os búzios são presos a tiras de couros com as cores branca e azul escuro, que representam as qualidades dos poderes de Nanã. Poder genitor e processo interior, mistério do renascimento que processa em suas entranhas. Ela, para engendrar, precisa ser ressarcida constantemente. Ela recebe os mortos que tornarão possíveis os renascimentos.

Outro signo semiótico que mobiliza a paisagem afrodiaspórica é a floresta e a árvore. A floresta, considerada o lugar dos mistérios e das opacidades, tem Ogum, Oxóssi e Ossaim com as suas forças mobilizando tal território. No diálogo com os imaginários guerreiros, de acordo com Luz (2003, p. 55): "Oxóssi é considerado irmão mais novo de Ogun, na linguagem do terreiro. É patrono da caça e dos caçadores. Diferencia-se

de Ogun porque está ligado ao mistério das árvores e das flores e Oxóssi está relacionado com a mata virgem".

A multiplicidade de forças da natureza estabelece uma força relacional e inventiva para os jogos de sentidos na reelaboração do real. Outro símbolo que encanta é a água. Ela é a fertilidade e a expansão da vida. Iemanjá tem como caracterização "[...] suas cores são azul celeste e verde água, representações diluídas do axé do branco, poder genitor, e do preto, interioridade e direção" (Luz, 2003, p. 68). O mar é um signo de continuidade e descontinuidade da deriva africana. No mar está a conexão e a ruptura da África com as suas diásporas. É no fundo do mar, nos mistérios das águas, que ecoam os gritos por liberdade. Os corpos que resistiram contra a violência colonial. A paisagem do mar tem a força poética da resistência e a beleza do barulhamento. Já Oxum tem o imaginário de riqueza e fertilidade, "[...] orixá que detém os princípios femininos da existência, está relacionada às águas correntes, ao corrimento menstrual, à fertilidade e à riqueza" (Luz, 2003, p. 63).

O elemento da natureza reconecta-se ao continente e aos arquipélagos. É o lugar dos agenciamentos de imaginários guerreiros que resistem ao esquecimento, à morte colonial e se recusam a serem mortos. Papai Longoué representa a memória. Ele (re)conecta-se ao continente africano e às histórias dos seus antepassados em terras antilhanas. No entanto, Béluse persiste a imagem de quem está atrás de saber essas histórias. É o velho e o menino em uma deriva de volta ao passado e com a preocupação de perpetuação no futuro. Enquanto o menino estava preocupado em restituir o passado, o velho queria que essa memória fosse atualizada pelos passos do jovem. Mas para isso, o jovem intelectual busca convencer o velho feiticeiro a lhe contar as histórias. O velho estava preocupado com o futuro, de não morrer com o conhecimento.

A força da palavra na dinâmica cultural africano-brasileira traduz a continuidade e a expansão das formas de vida. A pesquisadora Leda Maria Martins apresenta, no livro *Afrografia da memória*, os fragmentos de memória do Reinado do Jatobá, uma das irmandades do Rosário, em

Minas Gerais. Nele, a autora narra a preocupação de João Lopes (capitão-mor da irmandade) que, ao perceber que estava muito doente, resolve compartilhar sua memória acerca do Rosário com Martins. A "oralitura da memória" é o caminho escolhido para o compartilhamento das informações. João Lopes tem a mesma preocupação do velho papai Longoué.

As paisagens produzidas por Glissant movimentam o leitor para uma viagem no mar sem fim. Os símbolos trazidos pelo autor dinamizam a narrativa, que tem como objetivo trazer uma perspectiva "profética do passado". *O quarto século* provoca a discussão em torno da disputa pela "invenção" do passado. E, para isso, precisa de imagens para produzir referências.

A intenção de Glissant, ao estabelecer o diálogo entre o feiticeiro e aquele que tem a função de preservar o futuro (Mathieu Béluse), é conhecer o passado. "Conte-me o passado, papai Longoué! O que é o passado?" (Glissant, 1986, p. 20), questiona Mathieu Béluse ao velho sábio. Nesse momento do diálogo, o feiticeiro está com um cachimbo negro e vermelho e fica espantado com a habilidade que o garoto tinha para enredá-lo na conversa. O narrador descreve a sensação do velho feiticeiro:

> Desta vez, o quimboiseur não se deixou enganar pela aparência. Compreendeu muito bem que sob essa forma infantil a questão ia envolvê-lo totalmente. Que esta forma não era mais que uma última concessão que Mathieu quisera fazer-lhe, quando o garoto poderia ter-lhe perguntado apenas: 'Que nos resta do passado?', o: 'Porque é que é preciso voltar ao passado?', ou fazer qualquer outro tipo de pergunta franca, clara, sem rodeios. Não, ele tinha refletido sobre o modo de dizer aquilo. Longoué suspeitou pela primeira vez que seu vis-à-vis, já não era tão jovem quanto parecia. Quis olhar Mathieu nos olhos, sondar ainda, buscar nestes olhos uma prova ou um desmentido. Mas resistiu, com medo talvez de neles descobrir o que temia: um outro ardor que não o da confiança ávida, um esboço de crítica, de julgamento; desistiu sabiamente e levantou a cabeça para o céu flamejante, como a buscar socorro. O cachimbo

> negro e vermelho fumegava em sua mão. Por toda a parte o calor era igualmente enorme (Glissant, 1986, p. 20-21).

O encontro entre esses dois personagens dá-se como um combate. O velho, que é detentor da sabedoria, que se reconecta ao continente africano e ao primeiro momento em que os seus ancestrais chegaram na Martinica, vai testando o jovem que se encontra ansioso para saber do seu passado a partir do conhecimento oral. Contraditoriamente, Mathieu Béluse, embora seja historiador e arquivista, está em busca da sua memória. A informação sobre Mathieu está no primeiro romance de Glissant, *Le Lézard*. Segundo Damato (1996, p. 239), "[...] o primeiro, Mathieu (de quem sabemos pelo romance anterior La Lézard e pelo final do livro que se tornará um arquivista e historiador)".

Papai Longoué via no jovem a possibilidade de recusa em ser morto. Mathieu Béluse seria o ato político e um ato poético do futuro. O passado dos seus ancestrais tinha de permanecer atualizado na deriva de Mathieu Béluse. O velho *quimboiseur*, quando decide conversar com o jovem, deixa claro para ele que os lá de baixo, os que não estão na montanha, acreditam que "o que passou, passou". Entretanto, papai Longoué tem certeza que não: o que passou ainda está guardado no fundo dos bosques. O velho sábio tem esse sentimento vivo porque ele olha a partir dos olhos do pai dele. Mas a perspectiva de continuidade não aparecia como horizonte de possibilidade, pois o seu filho, Ti-René, tinha morrido do outro lado do mar, na Primeira Guerra Mundial. E a possibilidade de os segredos do fundo dos bosques não permanecerem no futuro era um temor para o velho feiticeiro. A permanência da memória é a recusa em ser morto.

Papai Longoué remonta a ancestralidade dos Béluse e dos Longoué diante da clareira da floresta. É importante fazer o destaque acerca das clareiras: são consideradas as principais responsáveis pela regeneração de florestas tropicais e podem contribuir para a diversidade florística. E, diante dessa paisagem, papai Longoué narra o conflito entre essas duas

linhagens, Béluse e Longoué, desde a travessia do Atlântico no terror do navio negreiro *Rose-Marie*.

O feiticeiro narra que, em 1788, chegaram os primeiros ancestrais, arrancados de África como escravizados para terras antilhanas. As primeiras gerações dos Béluse desembarcaram vendidos na propriedade Senglis. Os Béluse começam a fazer parte do trabalho escravo dessa propriedade. Os Longoué desembarcaram vendidos na plantação, no Acajou, e fugiram. Eles representam a resistência, a liberdade. A linhagem do papai Langoué não se une à escrava, mas raptam-na.

Em 1791, o Longoué, bisavô de papai Longoué, tem um filho que se chama Melchior e, em 1792, nasce o irmão dele, Liberté. Já na família Béluse, o filho nasce em 1794 e se chama Anne. Na reconstrução da ancestralidade, apresentada entre os Béluse e os Longoué, aparece a família chamada de Targin. Essa, em 1820, "ocupa" La Touffaille. No livro *La Lézard*, o membro da família Targin assassina o chefe da polícia colonial de nome Garin. Esse movimento representa a violência fanoniana como processo de libertação e recondução daqueles que foram retirados da humanidade, a contraviolência.

Em 1830, Melchior é um *quimboiseur* nos bosques e, no mesmo ano, Anne Béluse casa com uma mulher que era o amor de Liberté. Em 1831, Liberté é assassinado por Anne Béluse, por causa da disputa dessa paixão. Melchior tem uma filha, em 1833, e homenageia seu irmão, dando o nome de Liberté. Dois anos depois, tem outro filho, cujo nome vem a ser Apostrophe. E Anne tem uma filha, em 1834, que se chamou Stéfanise. No ano seguinte, Anne tem outro filho, a quem chamou de Saint-Yves. Em 1848, acontece a libertação dos escravizados, e quem estava foragido desce das montanhas.

Dez anos depois, em 1858, Stéfanise casa com Apostrophe e, desse casamento, nasce papai Longoué, em 1872. No mesmo ano, Saint-Yves, irmão de Stéfanise, tem um filho, que vem a se chamar Zéphirin. Após 18 anos, em 1890, papai Longoué tem um filho, Ti-René. Zéphirin, um

ano depois, tem um filho que se chama Mathieu Béluse. Tanto Ti-René quanto Mathieu Béluse vão para a guerra.

Em 1915, papai Longoué perde seu filho na guerra. Mathieu volta da guerra cinco anos depois da morte de Ti-René. Seis anos depois de sua volta da guerra, nasce seu filho, Mathieu Béluse. O primeiro encontro entre Mathieu filho e papai Longoué acontece em 1935. Entretanto, os encontros de maneira regular só aconteceram a partir de 1940. Após cinco anos de encontros e muita troca de sabedoria, papai Longoué morre. Em 1946, Mathieu Béluse casa-se com Marie Celat.

Papai Langoué era o último da linhagem daqueles que representavam a contraviolência. No nome do velho feiticeiro, havia uma ironia. O nome "papai" tinha o significado de ternura e bondade, enquanto "Longoué" significava cólera e violência.

> Havia uma espécie de ironia no fato de reunir tais palavras: papai que significa a ternura e a bondade, Longoué que é a cólera e a violência. O último Longoué se confundia assim com o primeiro no anonimato do nome de família, mas um fora um criador sem falhas enquanto o outro não passava de um vidente, apenas um bom quimboiseur. E assim a raça se extinguira, como começara, somente com o nome da família. No entanto o primeiro Longoué não tivera tempo para ser nomeadamente um Longoué (mesmo trazendo em si todas as qualidades da família) e o último só ficaria na memória dos homens como um papai: papai Longoué. Sem outra qualidade, sem outra dignidade pessoal; apenas como o galho sem força do qual se pode dizer que fazia parte da árvore, ponto final. E o galho lá está por terra. Como se toda esta floresta que fizera a família, todo este bosque de homens selvagens e fortes que haviam fremido na espessura de calor e de noite, voltassem agora para a terra, abandonassem de repente o céu e o raio, não deixando atrás de si na superfície do solo senão este irrisório e último rebento, murchado pelas marcas da ternura e da bondade (Glissant, 1986, p. 23-24).

O *quimboiseur*, que era o último de sua linhagem, via em Mathieu Béluse o potencial para preservar o futuro. Mesmo que esse fosse um Béluse, era certo que o Béluse e o Longoué estavam entrelaçados no mesmo vento, "[...] com uma fúria vinda primeiro dos Longoué, uma força, mas que se enraizara na incrível paciência Béluse" (Glissant, 1986, p. 24).

Papai Longoué narra para Mathieu a história não oficial, a que ele não viu no discurso oficial do seu país. Glissant faz um jogo de inversão: o detentor do conhecimento agora é o personagem que não detém o discurso oficial. O conhecimento histórico e secular pode vir a desaparecer caso ele não tivesse esse encontro ritualístico e mítico com Mathieu Béluse.

O passado é reconstruído na perspectiva do diálogo, na relação entre um descendente de escravizado e de um *quimboiseur*. O mecanismo utilizado dá-se por meio da imaginação, a qual vem a ser chamada de uma "visão profética do passado" (Norvat, 2015, p. 273). A visão profética do passado é um ponto de destaque na obra de Glissant, pois ele utiliza como recurso discursivo do que vem a ser a filopoética: o conceito não produz sentido se não for engendrado pela imaginação. E, nesse aspecto, o pensamento sem a poética, sem a palpitação do mundo, pode ser reduzido ao pensamento de sistema.

O passado tem uma característica interessante no processo de reconstrução nos diálogos entre Mathieu Béluse e o bisneto de Longoué, papai Longoue. "A visão profética do passado" é atualizada por meio da narrativa e, assim, o tempo torna-se humano. A narrativa caótica, provocada e provocadora de desvio temporal, não coaduna com a projeção de um tempo linear e unívoco. A construção estética de Glissant, no livro em destaque, traz a dimensão da estética da paisagem e a vertigem da narração. Nesse ponto, entende-se que a paisagem construída por Glissant, relacionada com a vertigem narrativa, lança para uma deriva opaca. É um convite à viagem sem a experiência da narrativa da transparência, mas da camuflagem, da opacidade. E essa perspectiva da deriva opaca é presente na construção narrativa do próprio texto.

A leitura de Eurídice Figueiredo (1998) acerca do *Romance dos nós* é um caminho de entendimento para essa discussão do narrador em *O quarto século*. Os narradores revezam-se a partir dos personagens. Figueiredo (1998, p. 83-84), ao analisar o livro de Glissant, *La case du commandeur*, afirma que "[...] o narrador não é o protagonista como no romance autobiográfico, pois não se trata de uma subjetividade privilegiada; em vez disso, há um conjunto de personagens que se revezam no papel de narradores". O aspecto da narrativa de Glissant caracteriza uma biografia da coletividade e participativa.

A narrativa do *O quarto século* tem como característica a poética do diverso, o qual tem como fonte a proposição do conceito de digênese; essa é a negação do pensamento de raiz única. A digênese é a gênese pelo desvio, só sendo possível a reconstrução de um passado pelo vestígio. É o retorno ao outro/diverso e não mais ao mesmo. Os nomes dos personagens dos romances de Glissant repetem-se, criando diferenças, assim como nos ensaios. O personagem Mathieu Béluse, por exemplo, aparece no romance *La Lezarde*, em *O quarto século* e no livro *Traité du Tout-Monde*. Segundo a leitura de Norvat (2015, p. 274, tradução nossa):

> Glissant desenvolve um diálogo meditativo entre autor e personagem sem precedentes em seus romances, mas que se espalha por todo o seu 'arquipélago textual' e particularmente em seus ensaios: assim, o personagem de Mathieu aparece em *Traité du Tout-Monde* no capítulo intitulado 'Le non de Mathieu', começando com a frase 'Estes nomes que habito estão organizados em um arquipélago' – ou seja, por uma inscrição na diversidade nominativa. Nesta passagem, o narrador desenvolve então as origens do estado civil e as derivações fictícias de nomes e apelidos engendrados pelos vivos e a criação da imaginação autoral. O que a princípio pode parecer anedótico faz sentido: há uma interpenetração do real e do imaginário no trabalho de Glissant: nomes reais e nomes inventados se informam uns aos outros.

Glissant (1986) utiliza como recurso algumas estratégias narrativas, tais como estabelecer o diálogo entre autor e personagem, a utilização dos nomes reais e fictícios, a história real e história fictícia na técnica narrativa, tendo o espaço simbólico do navio negreiro na reconstrução da "visão profética do passado". Um passado coletivo, o qual oferece a Mathieu Béluse uma dimensão coletiva de imersão no passado para a ação futura. O personagem de Mathieu Béluse é o depositário das duas ancestralidades que fizeram a travessia forçada e, desse modo, ele é a materialização da recusa em ser morto na disputa por imaginário.

Papai Longoué reconstrói a partir da imaginação, do imaginário fragmentado e por meio da oralidade, sua perspectiva contra a escravidão. O velho feiticeiro era da ancestralidade da luta pelo uso da cólera e da violência. A narrativa do navio negreiro expressa o espaço simbólico da escravidão no recurso narrativo de Glissant e derivação imaginária de sua obra.

> Havia sempre aquele odor de vômito, sangue e morte que mesmo a chuva não podia apagar tão depressa. Mas a limpeza tinha sido bem feita, o odor passaria; até a próxima viagem. Até a próxima insipidez de morte que ancoraria na enseada. (Porém eu o sinto, pensava papai Longoué. Há tanto tempo. Desde o primeiro barco, quando este comércio não era ainda mais que uma aventura cujos lucros ninguém sabia se seriam convenientes, até a Rose-Marie, na época em que se tornara um negócio proveitoso, sim, até essa manhã que viu os dois antepassados desembarcarem da Rosie-Marie para começarem a história que é a verdadeira história para mim. Como eu ainda sinto este cheiro! Stéfanise minha mãe o ensinou a mim, ela o tinha de seu homem Apostrophe que o tinha de Melchior que o tinha do próprio Longoué, o primeiro a subir na ponte do negreiro...) (Glissant, 1986, p. 31-32).

A partir de um esforço de memória, nos traços da memória, papai Longoué busca reconstruir o sentimento e a percepção dos africanos que passaram pelo horror da travessia do navio negreiro. A narrativa

oficial produzida pela lente da transparência e do continente não oferece a opacidade da travessia. Nesse sentido, por meio da imaginação, essa paisagem é construída a partir da narrativa de papai Longoué. A ficção é o meio utilizado por Glissant para a reconstrução do poder de matar, vivido pela travessia forçada, e a alternativa para a recusa em ser morto.

Por mais que pareça que Glissant queira fazer um romance histórico, em *O quarto século* a sua intenção parece ser a de reconstruir o imaginário de maneira poética. De acordo com a leitura de Diva Barbaro Damato (1995, p. 137):

> A profunda pesquisa formal, quer do ponto de vista de estrutura romanesca, quer da linguagem, torna esse livro, a nosso ver, um dos mais importantes da literatura antilhana. Um longo diálogo entre um velho feiticeiro, morador da Montanha, e um jovem e aplicado aluno de uma escola urbana permite ao leitor entrever de maneira fragmentada a história da colonização da Martinica. O livro não é um 'romance histórico', mas uma tentativa de construir poeticamente a história do povo martinicano que não está nos livros avidamente lidos pelo jovem descendente de escravos, mas na tradição oral da qual o feiticeiro, descendente dos marrons (e sem herdeiros), é depositário.

A reconstrução da memória, a partir da poética, é a morada da filopoética, pois o passado é reconstruído pela imaginação. Povoa-se a história esquecida de imaginários. Nesse sentido, o conceito é fecundado de imaginação. Glissant não dicotomiza o conhecimento do tremor do mundo. A estratégia narrativa deriva da literatura para a filosofia, implicada com a intenção poética.

A possibilidade de reconstrução do passado por papai Longoué não seria possível por meio do pensamento de sistema, que busca produzir um modo de interpretação totalitário e transparente. A memória, ou melhor, a rememoração, na disputa de imaginários e na busca de reconstrução do tempo, pelo quilombola e feiticeiro, é o que se contrapõe ao pensamento

redutor. A deriva filopoética é uma das possibilidades de recusa em ser morto para os descendentes dos africanos deportados, como se percebe na construção do personagem de papai Longoué (o detentor da memória). Uma memória construída a partir de um imaginário fragmentado e que é reconectada pelos traços que estão na deriva. O personagem de papai Longoué, ao reinventar a história, disputa o imaginário.

A reconstrução do passado, por papai Longoué, tinha uma preocupação do tempo. Ele não poderia morrer sem compartilhar as histórias não oficiais. E a paisagem dividida com Mathieu Béluse ultrapassava as imagens do discurso oficial, que tinham o sentido de aniquilar outros imaginários. Entretanto, a partir do delírio de papai Longoué, "[...] a imagem não sufoca o imaginário" (Durand, 1998, p. 120).

A morte de papai Longoué

O personagem criado por Glissant, papai Longoué, bisneto de Longoué, tem sua morte apresentada nos quatro romances: *La Lézard*, *Le Quatrième siècle*, *Malemort* e *La Case du commandeur*. A morte de Longoué é a chegada do quarto século, a representação do período contemporâneo. O feitiçeiro é a imagem que conecta o país ao continente africano.

A morte é um signo importante na passagem do livro. Ela representa um rito de passagem. É uma revelação para Mathieu do lugar que agora irá ocupar, com o desaparecimento de papai Longoué e a introdução de outro século. A morte aqui como uma perspectiva de abertura para uma nova vida. A regeneração de um novo tempo.

A morte estabelece uma discussão muito importante do saber da ancestralidade que atravessa o livro *O quarto século*. Sobre a discussão da ancestralidade, Eduardo Oliveira a estabelece em duas obras: *Ancestralidade na encruzilhada*, na qual ele apresenta uma etnografia do conceito, e no livro *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Segundo Eduardo Oliveira (2007a, p. 182):

> A ancestralidade é o elemento mais importante da denominada cosmovisão africana. Segundo minha análise de Marco Aurélio Luz (1995), Ronilda Ribeiro (1996) e Fábio Leite (1984) a ancestralidade concomitantemente compõe e manifesta a expressão visível da 'dinâmica civilizatória africana'. Esta dinâmica civilizatória africana foi engendrada pela cosmovisão africana, que por sua vez está ancorada na ancestralidade. A ancestralidade, assim, passa a ser o principal referencial para o negro brasileiro tanto na vivência profana quanto na experiência religiosa – (experiência do sagrado, diria Bastide).

A compreensão que Oliveira (2007a, 2007b) apresenta da ancestralidade como uma categoria que preserva a cosmopercepção africana no Brasil pode ser relacionada com a compreensão de Glissant na construção do personagem conceitual papai Longoué. Este seria a ancestralidade, o qual guarda o princípio fundante para o mito e o rito da continuidade negro-africana. Papai Longoué apresenta-nos um "[...] tempo difuso e um espaço diluído" (Oliveira, 2007a, p. 245) de suas memórias povoadas pela sua ancestralidade. O personagem conceitual, papai Longoué, descreve sua ancestralidade híbrida, povoada de dobras e labirintos. Segundo Oliveira (2007a, p. 245-246), sobre a ancestralidade:

> Evanescente, contém dobras. Labirintos se desdobram-se no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência. A trama e a urdidura são os modos pelos quais a estampa é tecida. A estampa é uma marca identitária no tecido incolor e multiforme da experiência. Jamais temos acesso à matéria-prima do tecido. Sabemos de sua existência simplesmente porque podemos identificar a estampa impressa sobre ela. Podemos captar seu sentido, mas não alcançamos seu significado. Apesar do sentido ser mais profundo que o significado, acessamos antes o mistério do seu existir e perdemos seu significado.

O tempo e o espaço da ancestralidade são construídos, na perspectiva da narrativa do velho feiticeiro, de maneira diversa, difusa e opaca. A memória no quarto século guarda o tempo e o espaço ancestral. O *quimboiseur* tinha a preocupação que seus contemporâneos estivessem afastados de sua ancestralidade, com a perda de sua memória. E ser detentor da memória concebia ao papai Longoué um poder em sua comunidade. Mathieu Béluse narra o seu receio em encontrar com o velho feiticeiro. O velho de corpo negro era detentor dos mistérios de África.

E outro ponto importante é a presença marcante de Césaire e Senghor em Glissant. Em todos os personagens, o velho feiticeiro era o único que tinha a sua cor sinalizada. Segundo Dominique Chancé (2002, p. 38), no livro Édouard Glissant*: un "traité du déparler"*: "Ele também simboliza a escuridão: enquanto nenhum outro personagem é descrito em termos de sua cor, o narrador se refere a 'seu velho corpo negro'".

O velho Longoué representa o saber do vidente, do feiticeiro, representa a liberdade, ele detém a memória. Pode-se afirmar que Longoue é um sábio. Ele é a memória, "A relação quase terapêutica entre a memória e o sofrimento antilhano está subjacente a tal intuição" (Chancé, 2002, p. 39, tradução nossa) dos povos africanos escravizados.

Papai Longoué é o responsável por manter viva a memória. O velho sábio tem como objetivo contar as experiências do seu lugar. Ele é um contador de histórias. E, na jornada do diálogo com Mathieu Béluse, inicia o jovem ao conhecimento do passado. "E vocês, vocês são felizes, homens sem memória! Eis que vocês serão defuntos sem o saber...!" (Glissant, 1986, p. 50). A reconstrução do passado é o modo de superar a morte. Manter o passado presente nas gerações futuras é o modo de transcender a morte crua. O que Glissant faz n'*O quarto século* é manter viva a memória.

O passado que Longoué recorda não é apenas o das histórias dos territórios africanos, mas de um passado das Antilhas, no qual ocorre o seu desembarque do navio negreiro como um dos símbolos do ponto de partida de sua narrativa. "Eles vieram no oceano, e quando viram a

nova terra não havia esperança; não era permitido voltar atrás" (Glissant, 1986, p. 44). A experiência narrada é o lugar da deriva, ir no contratempo, contradizer, delirar e não deixar a memória apagar. A imagem conceitual com a qual dialoga é a do *déparler*. O livro de Chancé, Édouard Gissant*: un "traité du déparler"*, estabelece a discussão do *déparler*. E, de acordo com a leitura do *déparler*, de Eurídice Figueiredo (1998, p. 87):

> Em francês déparler, pouco usado, significa: falar sem discernimento, divagar; em crioulo significa: 1. Delirar, divagar; 2. Contar, antes de morrer, as atrocidades cometidas; 3. Se contradizer. (LUDWIG et al., 1990). Agrada-lhe essa possibilidade de se contradizer, de ser opaco (ao contrário da clareza e concisão do ideal clássico francês) porque no acúmulo de informações sobre os mesmos personagens e as mesmas histórias recontadas de maneiras diferentes a cada vez, o narrador não tem a pretensão da clareza e da precisão do romance linear, reivindicando, ao contrário, ao direito à contradição, à dúvida.

É importante não confundir o "delírio verbal" com "déparler" ou "delírio". Em diálogo com Chancé (2002, p. 71, tradução nossa):

> Para evitar certos mal-entendidos sobre a obra e a linguagem de Édouard Glissant, uma intenção louvável e presunçosa, é essencial entender o que o autor chama de 'delírio verbal' e não confundir esta noção com a de 'déparler' ou de 'delírio', o que não é evidente por si mesmo, pois não podemos evitar ambigüidades e desvios, ambivalência de discurso e posições que às vezes dificultam a distinção entre 'delírio' e 'déparler'.

O delírio ou a divagação aparece na obra *O quarto século* como uma ferramenta na construção da história. Na medida em que Longoué afirma que "[...] não era permitido voltar atrás", estabelece uma visada de que permanecer e resistir à morte era um delírio necessário. O fato de ser uma ação impossível o retornar ao mesmo, coloca como condição a deriva como desvio à "[...] miséria prometida a partir daquele instante"

(Glissant, 1986, p. 44). A deriva agora é em terra firme. E um dos modos de recusar ser morto é derivar no fragmento da memória, no contratempo da poética do genocídio, na busca de restituição da humanidade. Por isso que é muito importante que Mathieu Béluse delire junto com a memória de papai Longoué.

Mathieu Béluse, ao aprender a ver o passado, compreende que o passado sofrido ainda não é história para os que sofreram a violência do navio negreiro, pois a violência permanece, o poder de matar atualiza-se. A violência não desiste de fazer cicatrizes. Por isso, faz-se necessário reconstituir a memória. O personagem de Longoué representa o repouso da memória coletiva e a perspectiva de criar imagens e mobilizar imaginação. E o feiticeiro representa, para Mathieu Béluse, com sua morte, a aproximação com a ancestralidade e o conhecimento em movimento das "[...] histórias de um passado remoto" (Glissant, 1986, p. 349).

Papai Longoué é a representação do que é vivo, a sua narrativa é a recriação do mundo. E a sua morte é a última referência direta com o passado. Nesse sentido, as consequências do encontro entre papai Longoué e Mathieu Béluse marcam o início de outra deriva opaca: este, agora, carrega a responsabilidade de imaginar a história. Longoué delirou e derivou nas imagens construídas. E ele esperou Mathieu Béluse para dividir a história. A morte de papai Longoué é narrada por Glissant de maneira poética. Na sua partida, os seus antepassados são chamados.

> E, bem melhor que este enterro precipitado, Mathieu via a verdadeira partida do quimboiseur, a real descida que papai Longoué lhe descrevera tantas vezes. O velho solitário não tentava resistir à força que o puxava; ele chamava Longoué o ancestral, chamava Melchior, descia o morro. Acendia seu cachimbo, olhava para Mathieu de pé próximo aos dois limoeiros, dia: 'Ah! É você, senhor Mathieu.' Em seguida, de pé, tranquilo, antes de prosseguir em direção ao barranco, dizia: 'O que que eu fiz a vida inteira a não ser esperar? Você veio. Mas teu caminho começa deste lado, o meu desce a pique do outro lado. Estava escrito que eu jamais andaria

> pela estrada asfaltada! Portanto, é preciso separar nossos corpos. Não se pode cantar tudo a um só tempo, nem segurar de uma só vez o morro com a mão.' Depois ele fumava seu cachimbo e, virando para o outro lado, desaparecia lentamente à sombra do arvoredo. Mathieu o via partir (Glissant, 1986, p. 351).

A morte de papai Longoué simboliza a impossibilidade de lembrar o passado como um todo, apenas a partir do fragmento e de um esforço de sofrimento da memória. A relação de Mathieu Béluse com papai Longoué é a possibilidade de imaginar a história. Portanto, o conhecimento que o feiticeiro apresentou para o jovem é colocado em xeque e ninguém pode assumir o discurso depois dele, sem delirar, divagar e sonhar nas imagens das suas palavras. "O sonhador deixa-se ir à deriva" (Bachelard, 2001, p. 4).

A morte de papai Longoué é o lançamento na deriva opaca. É seguir sem transparência nos fragmentos da imaginação de papai Longoué, na busca por outros imaginários, que criam imagens. E Mathieu, órfão das palavras do velho feiticeiro, poderá divagar e delirar em suas imagens. O que se poderá reproduzir após a morte do feiticeiro é um passado caótico, fragmentado e opaco. Não haverá um passado compreendido em sua totalidade e transparência, "[...] porque o passado não está no que você conhece com certeza, está também em tudo o que passa como o vento e que ninguém prende em suas mãos fechadas" (Glissant, 1986, p. 187). E imaginar o passado é criar uma vida nova, é o lugar da utopia. A história que papai Longoué imagina para Mathieu Béluse.

> O barco do desembarque não era o primeiro barco. Porque se Longoué se rebelou desde o primeiro momento, pode-se dizer que não se deu ao trabalho de conhecer a parte baixa, entrou de uma vez no passado que estava de pé ao lado dele; é por isso que o chamo de primeiro. Ele recuperou numa só noite os anos acumulados desde o dia do desembarque diante da Pointe; e se tornou o primeiro. Por isso o barco é o barco do desembarque. Mas os outros estavam lá, os que haviam suportados antes dele. Aqueles que eram

> desembarcados aos montes para substituir os exterminados, mas também os próprios exterminados que não podiam supor que aqueles outros seriam trazidos para substituí-los. Como teria ele feito de Béluse um Longoué, se Béluse não ouviu logo o apelo do passado por cima dos Morros? É porque Béluse estava destinado a um outro trabalho e é inútil você gritar, Mathieu Béluse! Meu bisavô ignorante adivinhava talvez que trabalho? Pois se o sangue só apareceu na segunda geração, foi porque Longoué quis assim. Ele reuniu os fugitivos, queimava o casebre de Roche Carrée depois de ter pregado Béluse no chão do casebre. Quem impedia? Por que é que a cólera e a violência vão por caminhos indiretos, nessa primeira geração? Será que eles não julgavam necessário primeiro conhecer a região, na parte alta bem como nas montanhas? Longoué dizia: 'Ele tem o filho da escravidão'. Mas é este que vai plantar o facão para tentar arrancar algo cuja raiz ele não sabia que estava nele mesmo. Pois se essa coisa lhe faltava, se ele não a possuía, é que ele não tinha sentido; mas ela estava nele. E você observa que a ciência não dá a coisa, pois você está tremendo cheio de febre, sem ao menos ter um facão em perspectiva. Porque o passado não é como uma palmeira ereta e lisa com a ramagem na extremidade, não, ele começa desde a primeira raiz e vai brotando sem parar até as nuvens (Glissant, 1986, p. 187-188).

A citação anterior descreve a errância, o esquecimento e a imaginação na criação do passado por papai Longoué. Ele descreve a chegada do primeiro Longoué a desembarcar, e a não escuta do passado pelos Béluse.

> E não tenha dúvida, quando a Rose-Marie chega diante da costa lá longe, o parque já está cheio. Todo o país foi dragado, as mães venderam seus filhos, os homens seus irmãos, os reis seus súditos, o amigo vende o amigo, pelo rum sem cana. E assim compravam a morte com moeda da morte. Para poderem enganar-se, ah! Sim, com a morte de rum. Ou simplesmente para não embarcarem no navio. Para não se verem obrigados a se o seiscentésimo no parque. Você está vendo, você não sabe disso, não conhece o que se passou no país além do mar (Glissant, 1986, p. 43).

Essas palavras pronunciadas por papai Longoué foram feitas diante do fogo, em volta dos bambus. O poder de matar construído pela lógica escravagista retirou a humanidade dos povos a ela submetidos e esse pode ser um dos motivos para o conflito entre os Longoué e os Béluse. Entretanto, mesmo com a rivalidade existente entre as duas famílias, elas derivaram na errância da Poética da Relação.

Filopoética ibeji e ancestralidade: "a dança venceu a morte"

A filopoética é uma maneira de superar a política de morte. A imagem do ibeji é uma paisagem que interessa para a compreensão da disputa do imaginário. Mas é importante entender os sentidos produzidos pela deriva da ancestralidade da infância do ponto de vista africano, nesse caso, iorubá.

O ibeji é a representação mitopoética da recusa em ser morto e de um futuro que está encantado e engajado com o passado. A filopoética ibeji, ao trazer a paisagem da infância e a ancestralidade africana como *leitmotiv*, adentra no imaginário mitopoético da cultura iorubá no Brasil. A poesia "Ibeji", de Dú Oliveira (2016, p. 69), apresenta um imaginário de superação da morte:

> **Ibeji**
> dias e noites
> tocaram tambores para iku!
> a dança
> venceu a morte!.

O ibeji, na cosmopercepção iorubá, traduz o princípio da geminalidade. Todos nós temos um duplo que está no orun – mundo invisível. Os ibeji, gêmeos, são conhecidos na dinâmica religiosa brasileira como orixás, na cosmopercepção iorubá. Os erês são entidades infantis presentes nos candomblés, os ibejis estão relacionados com os erês.

A poesia "Ibeji", de Dú Oliveira (2016), traz um dos mitos do orixá dos gêmeos, no qual a sabedoria e a brincadeira do ibeji vencem a tão temida morte. Na poesia, é presente uma temporalidade impossível de acessar na perspectiva ocidental moderna, a criança e a morte no mesmo plano temporal. A dança é movimento, brincadeira, alegria e leveza. A poética produzida pelo ibeji vence a morte. A dança seduz a morte e a faz cansar.

A filopoética, mergulhada no mar da revolta e da resistência, mobiliza imaginários e memórias e corpos aniquilados para uma ação de beleza. A superação da política de morte pode ser realizada pela sabedoria, pela leveza e pelo deslocamento das crianças do passado tradicional africano. A chave de leitura oferecida por Vanda Machado (2013) – "Aprender na vida também como poesia" – é o aprendizado das crianças da cosmopercepção africana e da diáspora brasileira para produzir conhecimento no arquipélago de libertação. Segundo Vanda Machado (2013, p. 56):

> E por não se tratar de recair em crenças puramente mágicas, a educação inspirada nas subjetividades deste imaginário é mito-poética e polissêmica. Esta é uma condição que sugere a fluidez, a descristalização e a transgressão do modelo cultural instituído, fechado no assujeitamento de pensamentos lineares. Por analogia, o que prefiro chamar de feitura ao invés de iniciação é por entender que esse é o momento de se fazer a cabeça, preparando aquele que está sendo feito para aprender a aprender. Neste caso, cada um estaria voltado para a sua melhor forma de aprender na vida e no caminho da emoção de cada dia. A prender na vida também como poesia. Aprender descobrindo novas estruturas internas. Aprender descobrindo novas estruturas internas. Aprender percebendo o extraordinário no cotidiano. Aprender, nessa condição, seria preparar-se para viver o cotidiano na sua complexidade criadora gestando novas sensibilidades e sentidos.

"Aprender na vida como poesia" tem a beleza como horizonte para um encantar-se no ordinário; este transforma-se em extraordinário. Filosofar a partir da paisagem negro africano-brasileira é ser convocado a

se engajar na memória coletiva dos seus arquipélagos em diálogo com a poética da sua ancestralidade.

Um dos aspectos que aparece na poética da ancestralidade é a transgressão, uma característica necessária para o movimento desses saberes e para a circulação dos corpos e memórias mutiladas. Na cosmopercepção da criança africana, há uma inversão/transgressão do sentido cronológico, como entendido na perspectiva linear ocidental:

> [...] a criança para o pensamento tradicional africano é a marca da continuidade, uma expressão da ancestralidade. Ela não é nova e nem começa, ela segue. Mas não segue monotonamente. Ela segue em inversões, deslocamentos, fissuras. Inclusive da própria temporalidade (Flor do Nascimento, 2018, p. 592).

A transgressão do modelo instituído é necessária para uma inversão do modo de filosofar. O ibeji representa essa percepção de um cenário do ato de filosofar. O deslocamento é o caminhar necessário para a deriva filopoética. A perspectiva de "aprender na vida como poesia" não defende uma hierarquia entre o poema e a filosofia, a ciência e a sabedoria, o contador de história e o filósofo. O modelo cultural, tal como é constituído, é fissurado e atravessado por outros modos de vida.

Outra característica que aparece nos ibejis, além da transgressão, da inversão e da fissura é a alegria. Nesse aspecto, a alegria seria uma definição em desenvolvimento e, ao mesmo tempo, conclusiva da deriva filopoética. O sentimento de admiração é o que leva à alegria. Filosofar pela cultura para se maravilhar consigo mesmo e com o outro. O admirado transforma o cotidiano e faz o ordinário em extraordinário.

Filosofar pela cultura marca um contexto, um território, um pertencimento. Uma filopoética que educa a sensibilidade para um engajamento contra o poder de matar. O enfrentamento do racismo a partir da filopoética dá-se pelo fato de ter a poética como uma linguagem que compreende a "totalidade da différences", como afirmou Glissant (2009, p. 83).

No artigo intitulado "Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação", Wanderson Flor do Nascimento faz um diálogo sobre a infância desde as regiões africanas de línguas bantas e iorubá. O seu discurso é situado na "África negra" e na relação produzida pela diáspora, principalmente as dos terreiros de candomblé. Segundo Flor do Nascimento (2018, p. 585):

> Convém frisar que as línguas bantas e iorubá não possuem em seu léxico um termo para se referir à infância, seja como experiência, seja como fase da vida. Entretanto, aqui faremos um exercício de pensar a infância em nosso país, desde esses referenciais dos quais somos herdeiros. Não para atribuir-lhes uma entidade nossa, mas para nos pensarmos desde abordagens plurais as nossas crianças que, de algum modo, acabam experimentando as cosmopercepções africanas em sua experiência na diáspora brasileira.

Flor do Nascimento (2018) aponta uma leitura de compreensão da infância desde as cosmopercepções africanas na diáspora. Abordando as categorias de "memória," "temporalidade" e "infância", em diálogo com categorias filosóficas das tradições iorubá e banto na diáspora brasileira, carrega a imagem da infância desde a tradição da "África negra", em diálogo crítico e criativo com a imagem trazida por Nietzsche nos primeiros discursos de Zaratustra. Uma das interpretações da infância é a presença da inocência e do esquecimento. "Abandona-se o passado, para construir um futuro, desde o eterno presente infantil em um uso potente da liberdade [...]" (Flor do Nascimento, 2018, p. 585).

A construção da infância em diálogo com Nietzsche e com as cosmopercepções africanas em sua experiência na diáspora brasileira é compreendida como a alternativa para a criação de outros começos. Será aqui dialogada com abordagens produzidas por alguns povos africanos, não com a intenção de estabelecer contradições ou entender quem "tem razão", mas para produzirmos percepções plurais de nossas relações com a infância no Brasil, país tão influenciado por imagens ocidentais

quanto por imagens advindas do velho continente negro, embora muitas vezes tendamos a não reconhecer a importância dessa última, sobretudo quando pensamos em tratar de nossas crianças, de nossas infâncias, que são herdeiras de múltiplas heranças, mas que têm parte delas negadas, ignoradas, apagadas (Flor do Nascimento, 2018).

A criança, na perspectiva de Zaratustra, é o início. O passado deve ser abandonado, esquecido. O que interessa é a projeção do futuro. Consequentemente, a ideia de criação dá-se em relação com o abandono do passado (Flor do Nascimento, 2018). O tempo da infância tem seu plano de imanência no presente para o futuro. A temporalidade, nesse caso, encerra-se no presente e no futuro. O passado é esquecido na infância, pode-se dizer, moderna ocidental. Todavia, na cosmopercepção africana o futuro é uma potência, já o presente é o acontecimento. A partir dessa percepção africana de tempo, as crianças, diferentemente do entendimento ocidental moderno, do tempo linear, não são vinculadas ao futuro, mas ao passado e ao presente (Flor do Nascimento, 2018).

A implicação da criança com o seu passado constrói no imaginário cultural um entendimento da necessidade de saber de sua história, de seus antepassados mortos ou vivos, e após isso produzir projetos futuros. As crianças produzidas desde a cosmopercepção africana são ricas em memória, diferentes da criança nietzschiana: o esquecimento a determina. Flor do Nascimento (2018) sinaliza que nomear uma criança nas culturas iorubá e banto, em suas diversidades, representa um movimento de muita importância para inseri-la na comunidade. Ao dar o nome para uma criança, esta situa-se no seu contexto histórico, na trilha do seu passado. A criança produz um pertencimento na comunidade.

Nesse aspecto, identifica-se que a ancestralidade produzida por essa criança não é somente de descendência biológica, mas ela guarda uma cultura, uma história e uma memória do sujeito. Dessa maneira, "[...] podemos entender a ancestralidade como a história da comunidade, que nos conforma não apenas através da doação do material biológico, mas também de seus projetos, seus erros, acertos, expectativas" (Flor

do Nascimento 2018, p. 591). A criança sinaliza a continuidade não em um porvir, mas no presente, na dinâmica do pensamento tradicional africano. Ainda em diálogo com a leitura de Flor do Nascimento (2018), na sessão do mesmo artigo "Infâncias e ancestralidade": a criança, para o pensamento tradicional africano, não tem o significado de um novo começo, mas de uma continuidade de sua comunidade. Portanto, a relação da criança com a ancestralidade marca uma troca intensa e potente de sabedoria. A criança é a continuidade da tradição no presente. É o fio de memória da ancestralidade.

A discussão em torno do arquipélago da ancestralidade movimenta a paisagem do contínuo das Filosofias Africanas no Brasil. A ancestralidade é um conceito de muita força da Filosofia Afrodiaspórica. A ancestralidade atua como aquela que busca produzir outras realidades e, ao mesmo tempo, interpretá-las (Oliveira, 2007a).

Na *Filosofia da ancestralidade*, a cultura territorializa-se a partir das experiências bantos, bejes, nagôs e dogons. Como afirma Eduardo Oliveira (2007a, p. 245), "[...] a cultura é o movimento da ancestralidade". A ancestralidade, nesse entendimento, traz a característica de enraizamento e de errância. A cultura, ao mesmo tempo que fixa uma identidade, seduz para o indeterminado.

Muniz Sodré (1988) apresenta um conceito de cultura enfeitiçado e sedutor desde a cosmovisão nagô no Brasil: a cultura não teria a lógica de sistemas, de estrutura, mas de um sedutor que indetermina. A ancestralidade mobilizada pela cultura da sedução seria engajada pelo vazio. "O sacerdote negro seduz pelo esgotamento da verdade em que implica o ritual. O que enfeitiça é o vazio – do sentido, das palavras, dos regimes de veridicção – é, a visão da singularidade ritualística" (Sodré, 1988, p. 161).

A cultura é mobilizada pelo princípio da *arkhé* negra, a qual Sodré (1988) defende desde o contínuo-descontínuo africano reatualizado no terreiro de candomblé. A cultura africana brasileira enfeitiçada pelo vazio pode ser compreendida como diferença. Nesse aspecto, se a "cultura é movimento de ancestralidade" e "a cultura é um vazio que nos

indetermina", pode-se chegar à seguinte paisagem: "[...] entro nessa direção sem roteiros. O que aí se mostra são mapas de outros mapas" (Pereira, 2003, p. 133). A travessia da relação com a ancestralidade é uma "história à deriva" (Pereira, 2007c, p. 111).

A ancestralidade, a partir do entendimento de uma cultura em movimento relacionada com o signo de papai Longoué, situa a ancestralidade como continuidade e expansão. Ela não é só passado e origem, mas presente e futuro; origem e fim. É o vestígio da possibilidade futura de outros tempos e espaços. Em diálogo com Oliveira (2007b, p. 246) acerca do entendimento do tempo e espaço ancestrais: "O tempo ancestral é um tempo crivado de identidades (estampas)".

O tempo é compreendido como difuso, já o espaço é diverso e tem o fractal como condição. Com relação ao espaço na ancestralidade, este pode ser entendido como:

> O espaço da ancestralidade é pontilhado de corporeidades diferentes. É um corpo diverso, infinitamente pequeno e infinitamente grande, sua lógica é a do fractal. Pele de elefante redobrada de tempos ancestrais. Rugosidade de troncos. Antiguidade de rizomas. Itinerário de ibins (Oliveira, 2007a, p. 246).

O espaço ancestral é constituído por uma diversidade de corpos. E o que faz o espaço e o tempo ancestral serem diluídos e difusos, respectivamente, é o fato de a cultura ser um movimento da ancestralidade e atuar como um vazio que indetermina. O tempo e o espaço, a partir desse entendimento, explodem a compreensão da origem única. O que prevalece são as dobras.

As vozes ancestrais que ecoam são diversas. Elas potencializam, dinamizam e expandem as energias. A ancestralidade, como apresentada pela imagem que papai Longoué representa no livro *O quarto século*, traduz a ancestralidade como uma recusa em ser morto à produção de morte da colonialidade. O imaginário da ancestralidade mobilizado pela saliva de papai Longoué, pela palavra do Pai Velho, quilombola, mobiliza

o destino individual e coletivo. É a tradução da recusa em ser morto (a morte da colonialidade). As Filosofias Africanas e afrodiaspóricas são uma forma de resistência. E a ancestralidade é uma fonte de produção dessas filosofias. A palavra anunciada por papai Longoué é a continuidade e expansão da memória ancestral.

A palavra recria o mundo da ancestralidade. A partir da palavra, o personagem Longoué restitui tempo e espaço ancestrais para mobilizar utopias em Mathieu. Segundo Leda Maria Martins (1997, p. 146):

> Nos circuitos de linguagem dos Congados, a palavra adquire uma ressonância singular, investindo e inscrevendo o sujeito que a manifesta ou a quem se dirige em um ciclo de expressão e de poder. No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral, e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hálito, dicção, acontecimento e performance, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristalizou nos arquivos da memória, mas, principalmente, por ser reeditado na performance do cantador/narrador e na resposta coletiva. Combinatória e síntese de múltiplos elementos, a palavra proferida é investida de um poder de realização nas manifestações rituais de ascendência banto, muito similar à sua investidura nos rituais nagô.

A palavra é a reestruturação das territorialidades dos africanos da diáspora. A autora Leda Maria Martins compreende o poder da palavra tanto na matriz cultural banto quanto nagô. A utilização da palavra é a tradução da sabedoria, um saber que se mobiliza de acordo com o acontecimento. A ancestralidade é mobilizada pela palavra, assim como pelo som e pela imagem. Segundo Pereira (2017c, p. 97): "Nélson une-se a Jacó. O pai. A família se refaz para que a palavra não se perca. Do pó fizeram moinhos, cidades sobre o monte. No pó toda sentença se cumpre. Nélson resigna-se para o alívio de deus". A palavra mobiliza a ancestralidade pela narrativa. A ancestralidade, portanto, está vinculada com a narrativa.

Muniz Sodré (2017, p. 230) afirma que a narrativa, ou seja, "a temporalidade narrativa" organizaria o sentido da experiência humana.

> Aceitar esta perspectiva implica inserir a narrativa numa dimensão superior a uma prática cultural sócio-historicamente caracterizada, ou seja, aquela das constantes universais do funcionamento cognitivo articulado pela consciência. O sentido da experiência humana se produziria por meio de sua organização em um discurso construído sobre uma linha de pontos sucessivos, que avançam sempre: a temporalidade narrativa. Neste caso, considerando-se que ainda está em andamento o processo de lenta elaboração civilizatória da consciência, persiste a centralidade cultural da narrativa na atribuição de sentido à experiência, apesar do seu alegado esvaziamento. Ademais, o narrador tradicional continua a existir, embora de forma atenuada, em plena modernidade africana, na figura do *griô*, um sábio contador de histórias – análogo ao *akpalô* nagô, análogo ao rapsodo grego – que também canta, interpreta e dança. E como em todo o pensamento afro, a alacridade/alegria é a força se ipse *augens* desse movimento.

Muniz Sodré (2017) defende a narração como um dos conectores para a manutenção e a continuidade da vida. E uma imagem de muita importância para o entendimento da temporalidade narrativa produzida pelo personagem papai Longoué, em Glissant, é a do Pai Velho. A paisagem arquetípica do Pai Velho insere o personagem nessa dinâmica espaço-temporal ancestral mítica. E tem todo o rito de passagem para que o jovem Mathieu Béluse tenha acesso à memória individual e coletiva do velho quilombola Longoué. O elemento utilizado para que o tempo e o espaço ancestrais fossem atualizados foi a narrativa. É possível compreender, nesse texto, a narrativa como apresentada com o mesmo entendimento do que Leda Maria Martins (1997) chama de "a oralitura da memória".

A palavra na "oralitura da memória", assim como a narrativa em Sodré (2017), tem um efeito de muita importância para acessar o tempo e o espaço da ancestralidade. Por isso que o Pai Velho, representado

pelo papai Longoué, tendo as palavras do Glissant como caminho do imaginário fragmentado, reconstrói outro imaginário. Assim como o capitão Virgolino.

Motta, já em seu leito de morte, solicita para a pesquisadora Leda Maria Martins: "Não deixe o meu Reinado acabar" (Martins, 1997, p. 171). A filopoética da ancestralidade mobilizada pela palavra tem na narrativa a materialização do espaço e tempo ancestrais. Os personagens que percorrem essa narrativa inserem o debate dessa filopoética em deriva no que o filósofo Castiano (2015, p. 196) chama de uma "filosofia africana da intersubjectivação". Isto é: "Basta de sabedorias sem sábios e de uma filosofia africana tradicional sem filósofos, interdialoguemos!".

O debate em torno da Filosofia Africana, apresentada no primeiro capítulo, aponta para a diversidade de perspectivas em torno delas. Estabelece o diálogo entre Bidima (1995) e Imbo (1998). Entretanto, a leitura de Castiano sobre a intersubjetivação insere o debate, como estamos a compreender, na filopoética em deriva, a qual Severino Ngoenha (2014) chama de "crítica da crítica".

O personagem papai Longoué é o sábio que mobiliza os saberes ancestrais da comunidade na intenção de estes conhecimentos serem perpetuados pelo mais jovem, Mathieu Béluse. E o signo que o faz percorrer o caminho da memória é o anúncio da sua morte. A morte que amedrontava papai Longoué era o aniquilamento de sua memória. Portanto, a morte é ressignificada na filopoética de ancestralidade.

Filopoética ikú: eco infinito e o oco profundo

A morte, na dinâmica da liturgia dos terreiros de candomblé do Brasil, tem como propósito expandir a vida. Segundo Juana Elbein dos Santos (2012, p. 129): "A presença de Égún é o signo mais evidente da continuidade da vida". O egun é um ancestral. É o morto reverenciado pela comunidade. Santos (2012, p. 109) salienta que, para a dinâmica nagô, os orixás não são egun:

> Cada liturgia tem seus fundamentos esclarecidos no corpo dos Odú, nos textos rituais e, principalmente, na prática ritual. Qualquer que seja o prestígio de um égún, ele nunca será cultuado junto aos òrisà. Reciprocamente, o fato de que um òrisà se manifeste em sua adósu – sacerdotisa iniciado no culto dos òrisà – quando de um festival de égún constitui uma razão suficiente para suspender a cerimônia até que sejam tomadas providências para 'despachar' o órisà.

Em diálogo com a leitura de Juana dos Santos (2012), o egun representa uma linhagem, todavia, o orixá é a representação da força universal. Os eguns são antepassados. O culto ao antepassado é a própria restituição da vida. Segundo João José Reis (1991, p. 90):

> O culto dos mortos tinha uma relevância muito maior na tradição africana, embora não estivesse absolutamente ausente da portuguesa. Entre os angolanos, os espíritos ancestrais chegavam mesmo a influir mais no dia-a-dia do que as próprias divindades. Os africanos, de um modo geral, tinham meios rituais mais complexos de comunicação com os mortos, como o culto ioruba dos eguns.

A morte é a potência para a vida. O fim e o princípio interconectam-se. A morte (ikú) na visão de mundo nagô é muito perigosa e poderosa, e está diretamente relacionada ao mito da criação do ser humano. A morte tem como função cultural ser uma potência da continuidade e a expansão da vida. A comunidade encontra sua organização social a partir da dinâmica da própria morte. Segundo Muniz Sodré (2017, p. 154):

> É, portanto, um princípio ético, de natureza filosófica, empiricamente comprovado na liturgia dos terreiros, onde se encontra um egun (o morto reverenciado como uma qualidade específica de ancestral), relacionado a Iemanjá, nomeado como 'Baba Ayó', isto é, o ancestral da alegria, celebrado com cânticos específicos. Expandir a vida a partir da própria morte equivale a expandir o axé, a potência transformadora, por um movimento de intensificação de seu fluxo.

Ikú, nessa perspectiva, é a poética da recusa em ser morto na resposta à visão de mundo da colonialidade. A colonialidade da vida tem como destino a morte que destitui a organização social e a tentativa de destruição da linhagem. A morte como destruição da vida negra é um projeto político.

A morte violenta, produzida pela necropolítica, é a dimensão da diminuição da potência. A força vital é aniquilada do seio da comunidade, da linhagem familiar. A desorganização social tem sua provocação realizada pela dinâmica da morte. A necropolítica não traduz a poética ikú, esta busca "[...] explorar a morte como a instância onde a sociedade é acionada para fazer configurar o ancestral" (Leite, 2008, p. 101).

A morte violenta é um modo de desorganização da lógica de circularidade do "Todo-Mundo". O apagamento da memória e a tentativa de genocídio da ancestralidade advinda do signo cultural africano no Brasil tem na morte violenta a tradução perfeita para a "[...] certidão de óbito". Mas quem é da linhagem que nasceu em "clã do sobrenome lama" (Pereira, 2003, p. 101) encontra elementos para a recusa da morte violenta.

A linhagem da lama oferece a unidade e a diversidade para a potência da continuidade e expansão da vida. A relação com a natureza na dimensão da continuidade da vida é fundamental para a sua permanência. A lama torna-se elemento dinamizador da vida e da morte. A morte é uma experiência difícil, pois ela reestrutura as relações e a organização social. Entretanto, quando o evento morte é instaurado na comunidade pela via da morte violenta, naquela em que as mães são obrigadas pela lógica da colonialidade da vida a estarem "[...] vendo seus filhos/ paridos às avessas, / pelas armas do Estado?" (Natália, 2017, p. 63), a potência da vida é diminuída e o poder de matar reina no território de uma morte sem beleza.

Os corpos mortos pelas armas da política genocida do Estado brasileiro são os mesmos corpos que estão no Atlântico até hoje ecoando o grito de liberdade e reclamando por justiça. As vozes que ecoam na deriva da história resistem à morte sem a tentativa de reelaboração da

continuidade de vida. A morte compreendida a partir da cosmovisão africana, na poética ikú, é constituída por um processo de desequilíbrio por romper com a relação vital. Portanto, "A morte é o que a sinopse não abordou" (Santana, 2013, p. 26). A morte é o mergulho no eco infinito e no oco profundo. A morte, na vida africana, representa a organização e o equilíbrio da comunidade.

O espaço do evento morte, representado pelos ritos funerários, direciona o celebrado para o lugar da imortalidade da alma. Os ritos funerários são restituidores da harmonia social. O equilíbrio da comunidade faz-se necessário a partir do momento em que um ciclo vital é retirado do convívio da comunidade. Nesse aspecto, o desequilíbrio é sentido, mas a força de vida, impulsionada pela experiência da morte, organiza-se em torno da potência aberta pela morte para seguir na continuidade e na expansão da existência da comunidade.

E a organização da expansão da vida dá-se em resposta à celebração da morte. A construção da imortalidade da alma produz-se em acordo com a cerimônia pública. A partir desse evento, a família que vivenciou o rito de passagem ganha um ancestral, o qual estará conduzindo sua família. A filopoética ikú é um momento de Relação. É uma conexão com a natureza, com a comunidade e como um todo. A relação com a natureza dá-se por meio dos elementos que se integram. Já com a comunidade, dá-se devido à celebração em torno do festejado. Segundo Castiano (2015, p. 176): "A morte de um indivíduo, e todo o ritual em volta dela, é um dos momentos e espaços da vida pública mais importante em África. É o momento da reconciliação familiar que, em um contexto mais alargado, pode abranger a vida comunitária e nacional". É possível compreender a morte, nessa cosmopercepção, como um evento que restitui a vida e a força da continuidade das experiências. A cerimônia é a travessia da memória daquele que será ancestral.

A continuidade e a expansão da vida são possíveis de serem atualizadas quando a ancestralidade é mobilizada pela palavra e pela atualização dela. O livro *Afrografias da memória* é o resultado dessa força da

perpetuação da memória. Em *Como vencer a morte?*, Leda Maria Martins (1997) foi convocada por Virgolino Motta a não deixar o reinado acabar.

Virgolino Motta pediu a Leda Martins (1997) no leito de morte para que o reinado não fosse esquecido. O personagem papai Longoué conta a história da ilha para Mathieu Béluse tendo a palavra vencido a morte. A memória atualizando o tempo e o espaço mitopoético, assim como os tambores superaram a morte no *Afrografias da memória*:

> Não deixar a gunga morrer, não deixar a gunga calar, é sonorizar os saberes legados pelos ancestrais, vivenciados na performance do rito. Assim os tambores desafiam a morte, pois na fala das caixas burburinham, vazando silêncio, todos os fonemas que matizam os tempos e territórios da voz. Só então a palavra-rizoma, enunciada no presente com o hálito da memória, pereniza-se, dinamicamente, no tempo do rito e da história, como força numinosa no reino híbrido da linguagem, cantando a diversidade do humano e da cultura, desafiando as sombras como o fulgor das coroas, alumbrado pelos Congos: A lua se escondeu Atrás das matas A coroa da rainha Alumiou de prata (Martins, 1997, p. 172).

A dinâmica da morte é a potência de outros tempos e espaços. Ela atua como reterritorialização das vidas. A origem e o fim estão na simbiose criativa. Uma depende da outra para a dinâmica de expansão de continuidade da vida. A memória é a força de reconexão de um polo ao outro.

O eco e a paisagem atualizados pelo arquipélago textual de Leda Martins são a tradução da deriva. A superação da morte é uma deriva eterna. É o desvio necessário para a continuidade e a expansão dos arquipélagos da potência de vida, que recusa o poder de matar da colonialidade da vida. Portanto, é a ameaça constante da morte que produz a diversidade da vida, entretanto, a morte é a inimiga da vida e a sua potência.

A palavra é um dos lugares da construção de resistência, pois ela cria paisagens. A paisagem é território e territorialidade. Ela é o imaginário. O lugar da possibilidade de produção de uma resposta à violência da miséria. E as três poesias agenciadas neste tópico têm a ancestralidade

como recusa em ser morto. A ancestralidade é uma resposta à obstinada vontade de aniquilação da cultura negra. A poética, como diz Octavio Paz (2012), representa a violência da errância das palavras. A palavra "ancestralidade" é uma resposta poética à necropolítica. Isto é, a ancestralidade cria outras paisagens para além da certidão de óbito.

Mathieu Béluse

O personagem Mathieu Béluse carrega a dúvida de ser ele ou não a herança de papai Longoué. Na narrativa do livro *O quarto século*, papai Longoué é o responsável pela narrativa; Mathieu Béluse tem o papel da escuta na estrutura da obra. O jovem arquivista e historiador guardou as palavras do velho feiticeiro. E, como historiador, pretendia atualizar o passado. Entretanto, o passado não seria transmitido por Mathieu Béluse da mesma maneira como foi para papai Longoué. O jovem intelectual não teria a pretensão de ser igual ao velho feiticeiro. Um dos pontos que difere os dois é o método empreendido. Enquanto o *quimboiseur* estabelece sua narrativa com uma palavra, o jovem caracteriza-se pelo questionamento e pela dúvida sobre a palavra.

O que caracteriza o papel do velho feiticeiro é a revelação do passado; ele é o guardião da memória. Papai Longoué divaga para prever o passado, ou seja, ele busca adivinhar. Mathieu Béluse caminha com a herança deixada pelo velho sábio, e essa é uma contradição para o jovem estudante. Ele que representa, na literatura de Glissant, o conhecimento, a lógica. Mas enquanto o velho papai Longoué é o contador de história, aquele que revela a verdade, o jovem tem o papel de questionar o desaparecimento da memória. O como fazer é o que diferencia o mais velho do mais jovem.

O pesquisador torna-se um visionário e começa a delirar e a divagar quando a memória passa a ser esquecida e as testemunhas estão cada vez mais difíceis de serem encontradas. O cientista terá que imaginar e criar conceitos na disputa pelo imaginário, no intuito de interpretar a

realidade. O jovem intelectual representa a dúvida das verdades totalitárias produzidas no signo da transparência. Mathieu Béluse é um intelectual em busca do passado. E, nesse encontro, analisa o que é transmitido e questiona. As versões apresentadas por papai Longoué, muitas vezes, são recusadas pelo jovem. Segue uma passagem do livro *O quarto século*: "Mathieu quis com um gesto afastar o vento que batia em suas têmporas: o garoto não admitia tais explicações, ele não podia aceitar razões tão claras, tão limpas. Mas o vento que sobe não pode ser afastado" (Glissant, 1986, p. 45).

Por mais que o jovem intelectual não aceitasse as histórias do velho Longoué, ele carregava um brilho intenso nos olhos. Mathieu Béluse era "[...] um garoto inteligente, que aceitava escutar a palavra dos mais velhos e que tinha luz nos olhos" (Glissant, 1986, p. 20). E o jovem, aos olhos de papai de Longoué, não era apenas um intelectual metódico e frio, também era um visionário. O jovem intelectual carrega a herança do delírio. Mathieu Béluse, aos olhos do feiticeiro, era uma promessa que poderia ver o tempo interligado com a terra.

Mathieu Béluse casa com Marie Celat (Mycea), uma representação forte da linguagem da violência. Ela acreditava que Mathieu Béluse não precisava de tempo, mas de ação: "Mas não se precisa de tempo, dizia Mycéa, precisa-se de atos" (Glissant, 1986, p. 358). A opacidade, a ideia de camuflagem, é um caminho interpretativo que pode ser feito entre Mycéa e Mathieu.

Mathieu Béluse é um visionário e um teórico, a sua representação, na narrativa, pode ser utilizada como signo que funciona semelhante ao oxímoro. Ele interliga a palavra revelada pelo feiticeiro e a teoria construída. O jovem intelectual correlaciona sentidos dissemelhantes que, na aparência, parecem excluir-se mutuamente. O jovem é a efetivação da Poética da Relação.

A linguagem híbrida é o caminho utilizado por Mathieu para continuar a investigação. Ele é historiador, arquivista, filósofo, etnólogo. Além disso, é necessário apresentar uma visão profética, pois ele não

tem acesso a uma verdade totalitária. De acordo com a leitura de Chancé (2002, p. 177, tradução nossa):

> Por outro lado, o método de Mathieu é, antes de tudo, o respeito por uma 'carta', por uma exatidão. Ele não tem mais acesso a uma verdade global, ontológica. Nem pode afirmar que suas palavras cobrem todas as palavras e respondem a elas, da maneira de Longoué, que faz o Laroche e o Senglis, o capitão do navio e os escravos, falarem como ele quer (como um romancista informado). Para Mathieu, a palavra não é mais uma, e sua palavra é anexada a outras palavras, as quais ele relata respeitosamente, sem fundi-las em seu próprio discurso. Seus escrúpulos são os de um intelectual honesto.

O jovem intelectual é poeta e filósofo, pois sua ação é marcada pela caoticidade e pela vertigem. O sentimento de vertigem tomava o jovem diante das palavras do velho Longoué. Mathieu Béluse interliga o mistério e a ciência. E, nesse caso, a poesia possibilita acessar as opacidades do mundo. Ele atualiza a reivindicação dos Longoué. "Exauridos, os Longoué repousavam em todos" (Glissant, 1986, p. 366).

No livro *Traité du Tout-Monde*, no capítulo intitulado "Mathieu", Glissant apresenta os conceitos de "arquipélagos", "opacidade", "errância", "caos-mundo" e "Poética da Relação". Na primeira linha do parágrafo do livro, Glissant (1997b, p. 43) afirma: "Os países em que habito tornam-se arquipélagos em forma de estrelas". Os países que Mathieu habita estão em arquipélagos, em Relação. Isso quer dizer que Mathieu viveu em vários lugares ao mesmo tempo, de uma só vez. Mathieu pode ser interpretado como o próprio Édouard Glissant, jovem intelectual que vai estudar fora de seu país natal e que se relaciona com várias culturas.

Convite à viagem

O cineasta Manthia Diawara (Edouard [...], 2010) acompanha Glissant, em 2009, com sua câmera no navio *Queen Mary II*, no itinerário de

South Hampton (Inglaterra) ao Brooklyn (Nova Iorque), uma viagem transatlântica. O caminho realizado pelo filósofo-poeta e pelo cineasta foi realizado por muitos escravizados. O filme é o retrato de uma biografia intelectual, em que ele faz a apresentação de alguns conceitos de sua vasta produção, como "crioulização", "Relação" e "Todo-Mundo". O filme é um convite a uma viagem filopoética.

A disposição da câmera coloca o entrevistado diante de um espelho. A única imagem refletida é a dele, verso e inverso. A passagem em destaque retrata o momento em que Glissant volta às suas raízes, retorna ao local onde se criou. Ele encontra sua prima e revive o local enterrado pelas novas paisagens. O retorno é um desvio, uma digênese.

A palavra "paisagem" é uma categoria importante na leitura do filme-documentário. A paisagem utilizada pelo filme é o mar. O mar abre o plano do filme e, em vários momentos, é utilizado para fazer a passagem de uma discussão para outra. O mar (Atlântico) é responsável pela ligação e pela ruptura. O diálogo é utilizado no filme-documentário e no livro *O quarto século*. O diálogo do filme é entre um velho (Glissant) e um jovem (Diawara) intelectual. O filme-documentário é dividido em capítulos. No primeiro momento, apresenta o filósofo e o poeta tratando da "Travessia do Atlântico". O filme inicia com a paisagem do mar; esse é o lugar da unidade e da multiplicidade. O mar também aparece no livro *O quarto século* como um lugar que guarda a memória do terror do escravismo contra os africanos trazidos forçados para a América.

Glissant narra, ao som de Jacques Coursil, o memorial construído em homenagem às vítimas de um navio negreiro clandestino que naufragou no Anse Cafard, em 1830, no extremo do Diamant. O lugar é chamado de "memorial sagrado". Glissant relata que o navio foi pego por uma tempestade e toda a tripulação desapareceu. Não se sabe o nome do navio nem do comandante. Nesse período, o tráfico de escravos já estava proibido e os escravizados que seriam comercializados eram, aparentemente, igbos. "Os igbos eram famosos por se suicidarem para escapar da escravidão" (Edouard [...], 2010). Por conta disso, os traficantes escondiam

a identidade deles, diziam que os escravizados eram de outras etnias, como fon, por exemplo. No memorial há 15 bustos, com uma altura de 2,50 metros e pesando, cada um, quatro toneladas. Os bustos estão em direção ao continente africano, lugar de onde vieram e representam os africanos que foram mortos no naufrágio.

A paisagem por trás de Glissant, nesse momento da narrativa, é a vegetação. A terra firme. O mar como lugar do abismo e como possibilidade do retorno. E a terra como lugar de vertigem e abertura para a errância-enraizada. A volta de Glissant ao lugar de onde os ancestrais eram desembarcados traz uma reflexão crítica sobre essa experiência. "Estar nesse navio não é uma vingança, o que seria a coisa mais estupida a se dizer, mas é curioso saber que meus ancestrais viajaram em condições terríveis, não assim" (Edouard [...], 2010). O lugar dessa reflexão é dentro do navio, com o mar sendo a relação. É onde acontece a partida e o retorno. E o retorno sempre é uma experiência do desvio, da Deriva, por isso, da multiplicidade, não da unidade. O que se ganha com o retorno é a multiplicidade. A unidade é o desejo do escravagismo. Todavia, quem retorna tem a multiplicidade da vontade antiescravagista; esse é o retorno real, defende Glissant.

No capítulo "Jazz e mestiçagem", faz-se a discussão do abismo e da memória. O abismo é uma dimensão que está ligada à necropolítica, ao poder de matar e à recusa em ser morto. "Os africanos no novo mundo, os afro-americanos, antilhanos e brasileiros, escaparam do abismo, e carregaram consigo a dimensão do abismo" (Edouard [...], 2010). O fato de ter escapado do abismo, o navio negreiro, e carregar a dimensão do abismo, é a imagem de ser lançado na política de morte constante. A necropolítica provoca o sentimento de deriva: a recusa em ser morto.

O sentimento de deriva carrega o paradoxo do poder de matar e a recusa em ser morto. O paradoxo: morte e vida, unidade e multiplicidade, passado e esquecimento. A perpetuação da violência, do abismo, é retratada no livro *O quarto século*:

> O passado. Que é o passado senão o conhecimento que te enrijece na terra e te impele em multidão no amanhã? Quinze dias antes, as mulheres do campo tinham descido para a cidade, a polícia prendera um cortador de cana, responsável por um 'movimento de sedição', averiguara-se que esse líder sindicalista quebrara um braço ao cair na peça onde o interrogavam, a polícia atirara na multidão, mortos e feridos haviam azedado ao sol antes que se pudesse tirá-los dali. Isto não era o passado, mas o mecanismo herdado do passado, que, de tanta repetição monótona, fazia do presente um ramo agonizante. Ah! Nunca se recupera o presente, corre-se com os olhos cegos no calor, cai-se-expedição punitiva ontem ou hoje fuzilamento de grevistas- depois de súbito desemboca-se no futuro, com a cabeça estilhaçada contra esta luz mais sólida que o mogno (Glissant, 1986, p. 357).

A memória é a guardiã da perpetuação do poder de matar a partir do imaginário da política de morte herdada do passado colonial. Entretanto, é por meio da imaginação, de uma reconstrução da memória perdida, que se constrói a recusa da política de morte. Assim, afirma Glissant no filme:

> [...] O eco do que a África significava para eles. O jazz não estava em um livro estava em uma brecha da memória, no sofrimento da memória. Por isso, o jazz é válido para todos, e não somente para os negros. Porque é uma reconstrução, numa memória perdida de algo que tínhamos desaparecido e que reconquistamos. É um esforço terrível. Por isso o jazz é tão trágico no início (Edouard [...], 2010).

A "brecha da memória, no sofrimento da memória" é a busca narrativa defendida por Glissant no filme, capitaneada pela lente de Diawara. A afirmação anterior relaciona-se com o romance *O quarto século*, a partir da reconstrução da história desde a memória. O que seria "a visão profética do passado", a busca pela história desde uma imaginação do passado. A estrutura narrativa tem a reconstrução da história

> [...] e pretende que não se deve seguir os fatos com lógica mas adivinhar, prever o que se passou; não, nem mesmo você que hoje, apesar do peso do sol sobre a cabeça, procura ainda assim estabelecer as datas, os motivos (Glissant, 1986, p. 75).

O refazer o caminho é o objetivo de papai Longoué, é um convite à viagem. Um mecanismo presente nos trabalhos de Glissant, como aparece no livro, em colaboração com Sylvie Séma Glissant, *La terre magnétique: les errances de Rapa Nui, l'île de Pâques* (2007). A viagem como método é uma ferramenta utilizada no filme. Ela refaz o caminho da memória, aproxima tanto o filme *Édouard Glissant: um mundo em relação* (2010) quanto o romance *O quarto século* (1986). A viagem tem destino: a produção de possibilidades de convivermos humanamente juntos.

Glissant retorna à Martinica, vai na casa de sua prima. A imagem retratada é apresentada no segundo capítulo do filme, intitulado "Jardim creole", o qual tem a discussão da árvore genealógica. Diawara captura a imagem da hibridização das paisagens, por exemplo, a vegetação relacionada com a paisagem do mar; é o jardim *creole*. A crioulização entre o oceano com a vegetação. A discussão da árvore genealógica, na leitura de Glissant, é uma contradição. Pois a árvore é a raiz, essa é a perspectiva da interpretação europeia, árvore genealógica. A árvore exclui o outro, nesse sentido. A experiência negro-africana da diáspora não se traduz pela perspectiva da árvore genealógica.

A árvore genealógica é substituída pela floresta ou por uma selva, enquanto imagem. A floresta é o lugar em que Mathieu Béluse tem contato com sua história e sua imaginação. A negação da árvore genealógica é uma rejeição quase instintiva, de acordo com Glissant. A raiz, que é a fonte da árvore, é substituída pelo rizoma, conceito cunhado por Deleuze e Guattari (1995). O caminho para reconstruir a memória para a população que sofreu o horror e o terror do navio negreiro é perseguir a deriva entre os traços. Segundo Glissant:

> Porque no navio negreiro perdemos a árvore. A árvore africana, o Baobá, a árvore sagrada, onde os mais velhos se reuniam para falar. No navio negreiro perdemos as línguas, os deuses, os objetos familiares, canções, tudo. Perdemos tudo, restaram traços. Por isso, penso que nossas literaturas são literaturas de traços. Quando os escravizados chegaram do outro lado do Atlântico, eles tinham pequenos jardins secretos, clandestinos. Porque, é claro, eles tinham fome. Os senhores não davam comida suficiente. Então, à noite, depois de trabalharem, eles iam cultivar o chamado jardim creole. Um lugar que só eles conheciam, para que não lhe roubassem os produtos. Uma das características desse jardim creole, que eles inventaram e que perdemos de vista é que num espaço muito pequeno eles cultivavam dezenas de árvores diferentes: coco, inhame, feijão, laranja, fruta-pão, dachine, batata-doce, mandioca. Eles plantavam de tal modo que as plantas se protegiam mutuamente. Era o princípio do jardim secreto. É o mesmo princípio do rizoma. Não é o princípio da árvore, nem da árvore genealógica. É o princípio da distribuição. E infelizmente perdemos isso. Perdemos essa ciência e essa sabedoria que os escravizados tinham. Foi esse jardim creole que permitiu que eles sobrevivessem (Edouard [...], 2010).

O jardim *creole* é a experiência utilizada por Glissant para fazer a leitura do rizoma. Uma experiência que é impossível de ser lida a partir da lógica do uno e da raiz única. A sobrevivência foi possível por causa dessa distribuição *creole*, nessa plantação múltipla. O rizoma é a possibilidade da caminhada pelo traço e, assim, recompor a complexidade do mundo negro-africano. São raízes que se interconectam, estão hibridizadas e, com isso, contribuem uma com a outra.

No capítulo "Jardim creole" estabelece-se a discussão sobre crioulização, a multiplicidade. O debate traz o mesmo sentido do segundo capítulo, intitulado "Roche Carrée", do romance *O quarto século*. No pedaço de terra Carrée, todos são crioulos, a dicotomia entre a montanha e a planície tem um abrandamento nesse capítulo. Liberté Longoué e Anne Béluse entram em contato e brincam juntos. Mas nesse mesmo período,

Anne mata Liberté por causa da disputa por uma paixão. A grande discussão acerca da perpetuação da violência não é a afirmação de poder frequentar o outro e ser você mesmo, não é crioulizar-se ou permanecer "puro". Um ponto de extrema urgência é mudar o modo de sentir o tremor do mundo e, assim, mudar a maneira de pensar. É a relação com a imaginação do mundo e a possível produção de outros imaginários.

Glissant defende no filme que se deve mudar o imaginário. Ele acredita que não é a razão nem a religião que deve ser mudada, mas o imaginário. E esse é o passo atrás para a superação da injustiça, da violência e da construção de outros mundos. O imaginário não se muda apenas com uma lei. O imaginário é de cada um, ele é sagrado. Todavia, existe um imaginário coletivo. Este é, segundo Glissant: "[...] o imaginário do mundo, como vemos e sentimos o mundo" (Edouard [...], 2010).

O imaginário é o tremor do mundo, é a capacidade de ser tocado com a palpitação do mundo, é a relação da intuição com o mundo. Em *Édouard Glissant: um mundo em relação* (2010), de Diawara, Glissant afirma que:

> [...] aqueles que tremem com a trepidação do mundo, aqueles que se arrepiam com as palpitações do mundo. Bem, isso é o imaginário. Quando menos um povo tem imaginário, mais ele é agressivo em relação aos outros povos. Portanto, é esse imaginário que é o nó da questão, e não a razão, como define o Ocidente, nem a religião também como define o ocidente (Edouard [...], 2010).

A dimensão sobre o imaginário estabelece-se como o "nó da questão": a perpetuação do poder de matar. A legitimidade do poder de matar é um mecanismo operado pelo imaginário. E é por isso que se deve disputá-lo, pois ele é a fonte da razão, da ação, da perpetuação da vida. Faz-se necessário sentir o tremor do mundo, para adentrar na dimensão do imaginário.

O tremor do mundo é o lugar do incerto, daquilo que é indeterminado, da opacidade e dos arquipélagos. Tanto a opacidade quanto o

arquipélago acolhem as complexidades. A experiência do sentimento do tremor do mundo possibilita a entrada nas complexidades insuspeitas. O pensamento de continente, o qual tem como perspectiva o sistema de pensamento, aniquila as complexidades, pois opera no mecanismo de modo de pensamento fixo e definitivo, a partir da categoria de pensamento imutável e totalitário.

A relação com o mundo dá-se desde o sentimento da trepidação do mundo. O acesso ao imaginário acontece com o sentimento de tremer com o mundo. Isto é, ser impregnado pelo imaginário do mundo, sentir a palpitação dele, porque ele treme e palpita em vários sentidos e direções. O tremor do mundo dá-se na ordem sociológica, cultural, geográfica, biológica, histórica, filosófica, religiosa, física, química, biofísica, bioquímica. As relações que acontecem na palpitação do mundo são obscuras, dão-se na ordem do mistério, não na ordem da transparência.

A discussão sobre o imaginário entrelaça uma dimensão importante na reflexão da pesquisa: se não mudar o imaginário pautado apenas na política de morte, continuará no movimento perpétuo da obstinada vontade de aniquilação daqueles que devem fazer morrer e deixar morrer. A violência é imaginada desde uma inspiração continental. O imaginário produz o real, assim como o pensamento de continente e de transparência. O imaginário da população dominada pelo racismo produz alienação concreta: desigualdade e genocídio. Entretanto, os povos dominados produzem respostas criativas diante da política de morte, por causa de um imaginário múltiplo. Já os conquistadores têm um imaginário reduzido, "[...] exterminadores e conquistadores sabem como submergir a imaginação de sua onipotência na vastidão, mas são incapazes de imaginar o mundo" (Glissant, 2009, p. 112, tradução nossa). A imaginação do mundo não é uma característica para quem tem a vocação para a violência da raiz única. O mesmo é a produção de sentido no continente. A poética que Glissant defende tem uma característica de ser povoada pelo diverso do mundo para pensar a Relação.

Esse conceito é importante porque inter-relaciona algumas paisagens, tais como: continente, arquipélago, transparência e opacidade. O imaginário do continente é produzido por uma viagem filosófica e poética de dominação e controle. Na transparência, não se tem o diverso utópico dos povos que einventam o humanismo, mas a representação dos conquistadores e descobridores. O totalitarismo da mesmidade é a regra. Os sistemas de pensamento forjados desde o continente caracterizaram-se como sistema imposto, o qual castra a viagem, o delírio e a criação.

A transparência reduz um signo ao outro no paradigma da morte do diverso. Essa unidade redutora é fruto da Herança da Ideia. A transparência busca construir sentidos e territorializar mundos desde um único paradigma. Todavia, o conceito de opacidade, no contratempo da transparência, busca não reivindicar a barbárie de traduzir o outro desde a sua própria transparência. Não existe passagem, travessia e deriva na transparência, porque não tem espaço para o movimento. O pensamento estático aniquila relações.

> Há uma injustiça fundamental na projeção da transparência do pensamento ocidental no mundo. Por quê? Porque devemos avaliar as pessoas, pelo padrão de transparência das ideias, que foi proposto pelo Ocidente? Eu entendo, entendo isso, entendo aquilo – a racionalidade. Eu disse que as pessoas têm o direito de ser opaca aos meus olhos. Isso não vai me impedir de gostar da pessoa, de trabalhar com ela, sair com ela, etc (Edouard [...], 2010).

A opacidade é uma possibilidade de relacionar o racional e o poético. A opacidade não é desarticulada, ela acolhe em sua complexidade o tremor do mundo, carrega como característica o afastamento da unidade. O objetivo de alcançar a essência como modelo político, estético e ético não produz sentidos na dimensão da opacidade. Ele é mistério, em que relaciona *logos* e *pathos*. E, neste, acontece o "[...] verdadeiro jogo dos arquipélagos, onde cada relação em primeiro lugar é ampliada e esclarecida" (Glissant, 2009, p. 70, tradução nossa).

A opacidade possibilita o arquipélago. Este não é uma ilha, mas um conjunto de ilhas que se relacionam, mas não se confundem. As ilhas são autônomas, mantêm suas especificidades, correlacionam as essências e têm as diferenças destacadas. O diverso, a multiplicidade, destaca-se dos arquipélagos, por serem uma fonte de viagem, da passagem do mundo. O arquipélago está na contramão do pensamento continente, enquanto o primeiro pensa como uma geografia do pensamento, o último tem como ferramenta o sistema de pensamento imposto. O arquipélago está relacionado ao imaginário por ser uma abertura múltipla do mundo. O pensamento arquipélago é um pensamento de ambiguidade, difratado e paradoxal.

O imaginário, o arquipélago, é um dos corações do pensamento de Glissant, pois retrata a diferença e acolhe o infinito dos imaginários. De acordo com Glissant, no livro *Filosofia da Relação*:

> O imaginário do meu lugar está ligado à realidade imaginável dos lugares do mundo, e vice-versa. O arquipélago é a realidade fonte, não a única, da qual estas imagens são secretadas: o esquema de pertença e relação, ao mesmo tempo (Glissant, 2009, p. 47).

O arquipélago é muito importante no pensamento de Glissant porque ele possibilita a passagem, a viagem, as interconexões de imagens e a distância delas também. A perspectiva do arquipélago não é simplesmente geográfica e espacial, mas primeiro é um imaginário cultural. Nesse sentido, o arquipélago pode ser uma crítica ao sistema de violência do racismo, o qual persiste nos desdobramentos ético e político.

O diálogo de Glissant, apresentado no filme, traz os elementos da natureza como paisagens que mobilizam o discurso. Os elementos da natureza provocam o pensamento, assim como no livro *O quarto século*. O mar, signo que relaciona e afasta os arquipélagos, a vegetação, o sol, o céu, o vento, o horizonte, o barulho do mar são elementos que atravessam o filme de Diawara.

O cineasta atualiza o sentido que Mathieu Béluse empresta ao romance *O quarto século*. Diawara grava com Glissant em 2009, lança o filme documentário em 2010 e, em 2011, Glissant morre. Diawara oferece com sua câmera algo muito importante: a relação da literatura com a filosofia desde a linguagem do cinema, captura com sua câmera fragmentos de pensamentos a partir do diálogo com seu amigo. O cineasta apresenta a biografia de Glissant por meio do seu pensamento.

A discussão sobre a escravidão está presente no início da narrativa do filme e do romance *O quarto século*. E as duas peças estéticas partem do mesmo lugar: a Martinica. Glissant inicia o filme falando no memorial da escravatura e, no romance, papai Longoué, em um esforço de memória, narra para Mathieu Béluse a chegada do navio *Rose-Marie*. Os personagens falam desde o chão da Martinica. Não é o continente africano, embora tenha a África como horizonte. Mas como disse Glissant no filme, "vemos o horizonte com a imaginação" (Edouard [...], 2010).

Deriva filopoética

As duas peças estéticas trabalhadas anteriormente, o romance *O quarto século* (1986) e o filme-documentário *Édouard Glissant: um mundo em relação* (2010), acolhem a dimensão da deriva filopoética. A violência colonial é a imanência presente tanto no filme quanto no romance. E o lugar da estética, no trabalho de Glissant, tem a perspectiva de não ser seduzido pela isca do universal totalitário. A estética, no pensamento glissantiano, prolonga a sua filosofia, pois a criação estabelece-se nesse encontro com o belo, a arte. A filosofia, em Glissant, abre em poesia, é o lugar de inovação e da inventividade.

A resposta ao poder de matar e a recusa em ser morto (necropolítica) é estética; o objetivo é viver o mundo, não apenas pensá-lo. Sentir o tremor e a palpitação do mundo. Sonhar o mundo e escrevê-lo. Mas para além de uma resposta estética à necropolítica, é necessária uma resposta ética, por isso, na deriva filopoética, não se abre mão da Filosofia.

Nesse sentido, o feiticeiro Longoué, o poeta da história em movimento, necessita do filósofo que viaja no navio *Queen Mary II*, relacionando os confrontos e os choques entre os povos.

A relação entre a filosofia e a poesia provoca novas figuras do imaginário. Entretanto, essas figuras imaginárias são construídas a partir da imagem (paisagem) e do conceito, isto é, provoca uma imaginação. A paisagem é papel da poesia, enquanto conceito da filosofia. Todavia, o mundo não se encontra por inteiro no conceito ou na imagem (paisagem). É necessário esse encontro paradoxal, do universal com o particular para a instauração da imaginação, do diverso, da inventividade, da beleza, da raiva e da busca pela floresta imaginária de resistência.

É importante não perder o destaque de que a poesia é a fonte de engajamento político do filósofo Glissant. A poesia é revolta e raiva. A poética é, ao mesmo tempo, uma filosofia. O *logos* e o *pathos* estão relacionados, não estão dicotomizados. Entre a filosofia e a poesia está a intenção ética deste trabalho, é o lugar da deriva, no nascedouro do inominável, inclassificável, da vertigem, da solidão, do desvio e da insurreição do imaginário por meio da imaginação.

A deriva entre a filosofia e a poética, a qual denominamos de "filopoética", é o lugar da renovação do imaginário. É a possibilidade de nascimento de outros imaginários, é a recusa em ser morto pela ferramenta da imaginação. É o lugar do desvio do poder de matar. O nascimento do outro. E, por conta disso, chegamos ao entendimento de que é o lugar da ética. A ética do tremor.

O imaginário dos povos caracterizados pela violência da colonização, a qual se perpetua nos dias atuais pelo signo da violência do racismo, é alimentado por alienações concretas. A filopoética é uma postura de crítica e criação ao imaginário racista. A importância de se produzir um pensamento afastado da perspectiva do imaginário do poder de matar tem uma intenção ética.

A crítica e a superação da necropolítica dão-se por meio do conteúdo e da forma. A concepção plural dos gêneros, tais como poesia, ensaio

e romance, enfatiza a característica do diverso na forma que Glissant mobiliza seu pensamento. A crítica ao pensamento colonial tem de ser feita em relação ao conteúdo, mas também a partir da forma. Segundo Norvat (2015, p. 158, tradução nossa):

> Glissant irrompeu na modernidade literária. A natureza não classificável de sua filopoética (uma postura chamada 'pós-colonial') o faz considerar as palavras 'romance' ou 'poesia' nas capas de seus livros como convenções editoriais puras que ele nunca deixa de derrubar por dentro; isso não significa, porém, que ele esteja completamente fora das questões ou humores dos escritores de seu tempo [...].

A crítica à Herança da Ideia dá-se de maneira efetiva a partir da forma, não apenas do conteúdo. O *Soleil de la conscience* (1997) é um ensaio, com o qual o poeta e o crítico se relacionam. O homem e o filósofo estão de mãos dadas. O obstinado desejo da filosofia, dita universal, sem contexto e sem corpo, dá-se em produzir uma filosofia que tenha como sentido um sonho enganador, o universal, sem paisagem, como isca. O pensamento sem paisagem produz uma política de morte, uma estética de única paisagem e uma ética do mesmo, tendo como fonte a essência. Desse modo, construindo um único imaginário, na lógica do fazer morrer e deixar morrer.

A filopoética afrodiaspórica não é compreendida como uma essência, mas como uma atividade. O ser humano é caracterizado em sua história universal, enquanto a poesia é o lugar do ser humano concreto e individual, a relação entre os paradoxos, não na tentativa de resolvê-los, mas de relacioná-los: unidade e multiplicidade, estrutura e singularidade, universal e contexto. A filósofa Maria Zambrano (1996, p. 19, tradução nossa) problematiza a relação da filosofia com a poesia:

> A poesia, entretanto, buscava a multiplicidade de coisas, a heterogeneidade subestimada. O poeta apaixonado pelas coisas se agarra

> a elas, a cada uma delas e as segue através do labirinto do tempo, da mudança, mesmo que nada possa renunciar: nem uma criatura nem um instante dessa criatura, nem uma partícula da atmosfera que a envolve, nem uma sombra da atmosfera que a envolve, nem uma sombra da sombra que lança, nem o perfume que espalha, nem o fantasma a que sua ausência dá origem. O poeta não se importa com a unidade? É que ele permanece imoralmente ligado à aparente multiplicidade, por relutância e preguiça, por falta de impulso ascético para perseguir a amada do filósofo: a unidade?.

A filosofia e a poesia trazem o conflito da heterogeneidade com a unidade. A filosofia tem o desejo obstinado da unidade, essa é a característica da dita violência filosófica. Enquanto o filósofo busca o uno, o poeta deseja a heterogeneidade. O poeta busca cada coisa em sua restrição. O poeta não tem como característica o obstinado desejo da questão conceitual do pensamento, mas a coisa inventada, sonhada, o que existe e o que não existe. A unidade presente na poesia é elástica.

O filósofo não abre mão da verdade, enquanto o poeta não crê na verdade, não nessa verdade da filosofia moderna ocidental, a qual estabelece a dicotomia da verdade e do engano, das coisas que são e das que não são. A verdade do poeta não é fundamentada em uma totalidade arbitrária.

Segundo Zambrano (1996), a filosofia consistiria na disputa pela verdade e pela unidade. Sendo assim, a filosofia teria a unidade, a verdade e a ética. A ética pelo fato de ser esse encontro com o todo, a unidade, o universal. Todavia, o poeta não teria método nem ética, pelo fato de a poesia estar acolhida pela multiplicidade e pela heterogeneidade.

Pode-se inferir que pensar na tensão da filopoética é ser imerso no imprevisível e no diverso utópico dos povos. A filopoética é a utopia. A filopoética traz o entendimento de um conhecimento forjado pelas suas paisagens, pelo tremor e pela trepidação do mundo. Segundo Norvat (2015, p. 13, tradução nossa): "A filopoétia de Édouard Glissant é a manifestação do seu perspectivismo". A noção do perspectivismo em Glissant

é derivada de Leibniz e Nietzsche, uma verdade multifocal. Seguindo a leitura de Norvat (2015, p. 13, tradução nossa), perspectivismo é "[...] um relativismo que coloca qualquer pensamento, qualquer sistema de pensamento, em perspectiva em relação a outras doutrinas concordantes". O que se infere com a manifestação da filopoética, enquanto perspectivismo, é a multiplicidade do real. A busca pela totalidade da realidade é um sonho enganador. A multiplicidade de mundos é a característica presente na filopoética pela recusa da totalidade arbitrária e única.

Na noção filopoética, não se estabelece uma tensão entre a filosofia e a poesia. "A poética da relação é sempre uma filosofia, e vice-versa: eles se preservam mutuamente de fins falsos. Então descobrimos com admiração que a linguagem das filosofias é, antes de tudo, a do poema" (Glissant, 2009, p. 87, tradução nossa). O meio de expressão da filosofia é primeiro o do poema. A filopoética navega entre a visibilidade e o obscuro. A filosofia é uma poética, um mergulho no mar em deriva opaca. A poética acessa a verdade por meio do barulhamento, do tremor e da trepidação do mundo.

> A diversidade infinita é evocada, contada ou ilustrada no ar, mas só é dita no poema. Como a palavra poética irrompe no deslumbramento incansável da lembrança das terras em colapso, ela também se alia às sombras das florestas, que são ao mesmo tempo cavernas e luz, por fora, por dentro. O poema invade assim a luz no escuro, reiniciando o gesto dos primeiros tempos. É (ele canta) o detalhe, e também anuncia a totalidade. Mas é a totalidade das diferenças, que nunca é imperiosa (Glissant, 2009, p. 83, tradução nossa).

A filosofia é uma poética porque, com a poética, é possível imaginar a diversidade infinita do Todo-Mundo. A filopoética é o canto do diverso em deriva nos arquipélagos. O diverso não é o mesmo que estéril. Na filopoética, há o desejo da relação em movimento, todavia, a relação em pausa tem a obstinada vontade do aniquilamento da diferença e do diverso.

A raiz é o imaginário do poder de matar, no qual a miséria interminável, tão mortal como os massacres, é concretizada pela política de morte.

A poética do ser não tem sentido no trabalho de Glissant. A poética do diverso mobiliza o seu pensamento. E os autores que influenciaram a perspectiva do diverso, em sua poética, precisamente na literatura, foram: Victor Segalen, William Faulkner e Saint-John Perse. A discussão sobre a influência desses três autores no trabalho de Glissant encontra-se no livro de Manuel Norvat, *Le chant du divers: introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant* (2013), no primeiro capítulo, intitulado "Archeologie du divers glissantien".

O diverso, a mundialidade é uma categoria muito presente no entendimento da filopoética. No pensamento de Glissant, relacionam-se a ciência e o sonho, a ficção e a utopia, o imaginário e o real. Essa é a característica de uma Filosofia da Relação, a qual tem o pensamento da crioulização como eco. A crioulização acolhe o paradoxo, não busca uma síntese entre o imaginário e o real ou entre a ciência e o sonho. Os elementos diversos são colocados em relação. A relação é a quantidade infinita de todas as particularidades do mundo. Nesse sentido, a relação pode ser entendida como uma forma de universal. Mas um universal que não busca a monotonia do mundo, que seria a mundialização, caracterizada como antidiverso. É um universal diverso, a mundialidade. No entanto, o combate à mundialização não se dá pela troca da palavra "mundialidade", mas pelo imaginário.

A mundialidade pode ser vista com a imaginação, entretanto essa nova região do mundo, o Todo-Mundo, sempre escapa e se afasta. Mas o único modo de conceber a totalidade-mundo é pelo imaginário. O imaginário cria a realidade dos arquipélagos e das paisagens. E essa criatividade não busca a verdade do todo, pois "[...] nada é verdade (real) tudo está vivo" (Glissant, 2009, p. 106, tradução nossa). O que é vivo mobiliza o ato poético e o ato político. A beleza que falta à vida convida o filósofo a uma viagem solitária (solidão existencial) e a uma mobilização solidária do mundo (solidariedade poética).

A deriva filopoética, na sua relação paradoxal, tem a característica de se aproximar do todo, mas no mesmo instante afasta-se das visões globais. É o diverso que lança a vertigem das multiplicidades, mas com a imagem do horizonte, do encontro do céu com o mar ou a terra. A deriva filopoética busca reconstruir a memória. É uma poética histórica de disputa do imaginário. A memória e o esquecimento fazem parte do mesmo imaginário, por isso a filopoética é um modo de imaginar e de acessar o imaginário do pensamento-mundo.

A crítica e a superação da violência, do poder de matar, não se darão apenas produzindo conceito ou mudando os conteúdos. Criar conceitos é necessário e urgente, todavia, além de criar conceitos, há de fecundá-los com a imaginação. Dessa maneira, não se pensa apenas o mundo, mas se sonha e o escreve, vive-se, experimenta o mundo e sente suas fragilidades.

CAPÍTULO 3

FILOPOÉTICA DA LIBERTAÇÃO

Nos dois capítulos anteriores, foi debatida a dimensão da poética do genocídio problematizado desde os arquipélagos textuais das Filosofias Africanas, as quais foram consideradas tendo como univocidade o "paradigma liberdade" na recusa em ser morto ao necropoder. E, também, os arquipélagos textuais do filopoeta Édouard Glissant para guerrear nas paisagens dos imaginários.

Os arquipélagos africanos mobilizam o primeiro capítulo e, no segundo, o arquipélago da Martinica mobiliza uma perspectiva de filosofar habitada pelo tremor e pelo barulhamento das paisagens. Portanto, neste capítulo, "Filopoética da libertação", pretende-se problematizar o imaginário da necropolítica por meio de uma imaginação emancipatória habitada pela deriva filosófica africana e afrodiaspórica. A poética será uma chave de revolta e resistência contra o "deixar morrer e fazer morrer" no arquipélago da libertação. Para isso, mobiliza uma filosofia

que relacione a singularidade irredutível, que é habitada pela força poética da terra e que tenha a paisagem como ação. É uma ecopolítica.

Deriva filosófica africana: uma imaginação emancipatória

No mito afro-brasileiro "Criando no espaço da criação divina", que compõe o livro *Irê Ayó*, de Vanda Machado e Carlos Petrovich, apresenta-se uma paisagem em que o real e o fantasmagórico são agenciadores de subjetividades e produção de sentidos. O Kolori é o personagem que ensina as crianças a serem felizes porque: "O que eu faço cada um pode fazer. Criar formas com a água no vazio do espaço" (Machado; Petrovich, 2004, p. 32).

> **Criando no espaço da criação divina**
> Era uma vez, há muito e longo tempo atrás, muito antes dos tempos conhecidos, nas primeiras terras que apareceram no mundo, um gigante negro bem velho, ia de tribo em tribo, relembrando a força dos espaços vazios. Sentava-se à beira do rio Ogum, deixava-se ficar brincando com os pés dentro d'água, rodeado de crianças. E, enquanto todos ficavam admirados de ver aquele tamanhão de gente jogando água pro ar, ele dizia: – Estão vendo o que faço com a água no vazio? E as crianças riam dando grandes gargalhadas, pensando que além de grandalhão desajeitado, aquele gigante era meio lelé do ori, lelé da cuca. Era Kolori. E o velho estirava o corpo de repente, levantava água com um chute, jogava água com as duas mãos e soprava a água que trazia na boca. As crianças faziam silêncio, ao ver o desenho da água no ar. E ele falava: – 'Ora iê ô, ora iê iê ô' – saudavam Oxum. O que eu faço cada um pode fazer. Criar formas com a água no vazio do espaço. E, continuava a falar no silêncio encantado. Era uma vez, Olodumaré, que depois de criar coisa com coisa, criou os homens e as mulheres. E se alegrou do que fizera. E riu. E seu riso encheu de felicidade aqueles seres que acabaram de cria. Foi então que Ele chamou um mensageiro e disse-lhe: – Vai ter com essas criaturas risonhas. Diga-lhes que tudo isso que criei é para que elas sejam muito felizes... o mensageiro foi saindo e parou. Olodumaré continuando a falar disse: – Entre as

> coisas criadas deixei muito espaço vazio. Nesses espaços as criaturas também poderão criar. E quando tiverem aprendido a ser felizes, criando coisas no vazio, elas poderão criar mundos e universos no espaço sideral. Isto me alegrará muito, concluiu Olodumaré. – O mensageiro que interrompera a sua saída, neste instante partiu montado numa estrela a caminho da terra. Quando o mensageiro desapiou da montaria estelar, subiu num dendezeiro bem grande e reuniu homens e mulheres. Lá, do alto da palmeira, do igi opê, deu início ao recado para os homens. As criaturas humanas só ouviram metade do recado. Justamente aquela parte que dizia que o mundo era para eles serem felizes. Enquanto se afastavam ouviu-se uma risada debochada e longa caindo pela escadaria do tempo. O mensageiro pensou, e agora? Como concluir a missão? Olodumaré iria pedir contas. Então o mensageiro pensou, pensou e lembrou-se que as criaturas que Olodumaré inventara dormiam e sonhavam. Então decidiu comunicar-se com elas através do sonho. Era preciso que as criaturas humanas soubessem que o vazio é a matéria prima da criação divina. E neste instante teve início a nova missão do mensageiro por decisão própria. E ele vai, de sonho em sonho, dando inspiração a cada um: homem ou mulher, criança ou velho, rico ou pobre, doente ou são. O gigante negro despediu-se das crianças que ficaram sonhando e desapareceu no meio dos dendezeiros. Recentemente, o mensageiro esteve com Vanda e Petrô, e orientou-lhes para avisar s pessoas amigas, que antes de criar estrelas no universo, é preciso ajudar a criar a humanidade do III Milênio. E só então, Ele, nos levará para criar outros mundos. Então, mãos à obra. Há muitos vazios. Vamos ocupá-los (Machado; Petrovich, 2004, p. 33-34).

Na seção que segue, pretende-se trazer o debate a partir da opacidade, da terra e da paisagem, sendo estas derivas filosóficas africanas reelaboradas como imaginação emancipatória: poética de resistência na filopoética do arquipélago de libertação. A força dos espaços vazios é a linha que une esses elementos, estabelecendo entre elas uma relação. É a poética esta força que une o mundo do vivo e o mundo do ancestral

possibilitando a ambos os mundos estarem em relação. A força poética de recusa em ser morto resiste ao poder de matar.

Filosofar entre a opacidade e a transparência

A opacidade é a possibilidade de uma construção de sociedade em que se busca escapar do "abismo infernal (Hölle) do igual" (Han, 2017a, p. 10) e do universal redutor generalizante. As duas perspectivas apagam a possibilidade das singularidades dos indivíduos que estão situados em comunidades.

O conto narrado por Vanda Machado e Carlos Petrovich chama atenção para a importância da força dos espaços vazios como lugar de criação. O vazio aparece no conto "Criando no espaço da criação divina", como espaço de permanência e continuidade da vida. O vazio é a potência para a realização da criação de mundos. É a morada da resistência, contrapondo-se ao igual, à mesmidade e ao universal redutor generalizante. A força dos espaços vazios é a potência do entendimento de uma "[...] divergência exultante das humanidades" (Glissant, 2011, p. 180).

A força dos espaços vazios é a potência que precisa ser atualizada a partir da memória. Machado e Petrovich (2004) trazem a dimensão de relembrar essa potência. E o caminho produzido pela narrativa é o sonho. A experiência da imaginação do inconsciente é a potência para a possibilidade de ocupar os espaços vazios. Produzir a invenção de mundos é o exercício de resistência.

A imaginação tem como possibilidade de se fazer acontecer a partir da forma do vazio, no lugar onde não há transparência. A prevalência do nada é a "matéria prima da criação divina". O esvaziamento é a morada da criatividade. O vazio tem o sentido de real. O sentido de vazio é o zen no Oriente, todavia, no Ocidente, é real (Sodré, 1988). A verdade tão almejada pela cultura ocidental é resultado de uma unidade, a compreensão de esvaziamento para alcançar a verdade é uma aversão na dinâmica ocidental. Essa discussão do vazio na compreensão oriental,

em contraposição à dimensão ocidental, é trabalhada por Muniz Sodré (1988), no livro *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Segundo ele: "A ideia de cultura, hoje, ajusta-se menos à de uma unidade do que à de um ato de esvaziamento ou de quebra da linearidade dos processos de produção e das relações ideológicas, de desvio da verdade" (Sodré, 1988, p. 110). O vazio, o zen que produz o sentido. Ele é a criação. A forma do vazio que movimenta outras formas de vidas. O esvaziamento é a mola propulsora do movimento de criação.

Os espaços vazios são as manifestações vivas da continuidade do ser humano, pois este é compreendido como aquele que tem a potência de mobilizar a diferença ao infinito. Todavia, necessita escutar o eco de si mesmo. O mensageiro, no conto, procura fazer que os seres humanos tenham a capacidade de se comunicar com os seus próprios sonhos. O sonho é o signo que possibilita a relação com a própria força produtiva. E a transparência da vigília foge da necessária relação com a opacidade de si.

A transparência é a aniquilação da criatividade. É o não convite às crianças do conto a "criar formas com a água no vazio do espaço". A transparência é o convite à unidade redutora e à tradução do mundo por meio de um paradigma. A comprovação do real é uno e totalitária. O eu e o outro são confundidos a partir de uma leitura, em que o modo de compreender do "Eu" é um aniquilador do Outro.

A transparência é o lugar da ausência do Outro e o *leitmotiv* da produção de uma sociedade do igual. Ela aniquila a criatividade, a potência de criação. Entretanto, o vazio segue na via contrária da transparência. Ele é o que está por vir. É o oposto da produção formal do igual subjacente na lógica da transparência. O vazio, nesse aspecto, a força dos espaços vazios, é a paisagem que movimenta o entendimento da opacidade.

O espelho da transparência estabelece uma redução do eu a tudo que existe. O eu como compreensão da totalidade. A totalidade fechada da transparência aniquila o que é próprio do percurso da vida, a expansão e a continuidade desta. O espelho da transparência produz um imaginário em que as singularidades são reduzidas a um sistema. Isto é, a criação

do outro ocorre desde o sistema daquele que cria as formas de vida e morte. É aceitável o diferente, mas uma diferença compreendida desde o espelho daquele que cria.

A transparência cria uma sociedade da repetição, a invenção é aniquilada e os espaços vazios são iluminados pelo igual. A possibilidade para a produção do outro é eliminada. A sociedade disciplinar, a sociedade do controle, a sociedade do cansaço e a sociedade da informação têm como espelho a transparência[4]. O desejo subjacente na sociedade da transparência é a uniformização. Todavia, o objetivo do "gigante negro bem velho" é provocar nos seres humanos a atitude de "criar formas com a água no vazio do espaço". O desejo do gigante segue no caminho contrário à uniformização. A força do espaço vazio é a disputa do imaginário da proteção do diverso. Entretanto, a transparência "[...] estabiliza e acelera o sistema, eliminando o outro ou o estranho. Essa coação sistêmica transforma a sociedade da transparência em sociedade uniformizada (gleichgeschaltet)" (Han, 2017a, p. 11).

Byung-Chul Han (2017a) compreende a uniformização como transparência. A discussão ética que a perspectiva da transparência implica é a da ausência do outro. A total transparência do outro aniquila a relação. A "[...] falta de transparência do outro que mantém viva a relação" (Han, 2017a, p. 14). O que provoca a criação é o "oco-transbordo" (Santana, 2013). A deriva filosófica africana como poética de resistência é a imersão na opacidade. A produção de resistência e a disputa por um imaginário de uma vida descolonizada não podem ser produzidas a partir de espaço e tempo despolitizados, como se quer a transparência.

Tal perspectiva apresenta um truque de imagem em que a despolitização é o seu caminho discursivo. E essa ausência de lugar discursivo

4 Neste momento faço menção aos filósofos Michel Foucault, Gilles Deleuze e a Byung-Chul Han, aos conceitos de "sociedades disciplinar", "sociedade do controle" e "sociedade do cansaço e da informação," respectivamente. É na crítica ao liberalismo e ao neoliberalismo que esses autores estarão contribuindo. Na crítica aos controles dos corpos (Foucault) e ao controle das mentes (Han).

recai no pensamento totalitário ou relativista. A transparência é a luz, o que ilumina e condiciona todas as coisas que existem. A razão e a fé são discursos da transparência. Entretanto, a sombra, o opaco, a poética são a treva, a partir do recorte histórico do mundo narrativo da caverna de Platão.

> A metáfora da luz, que a partir da Antiguidade, passando pela Idade Média e chegando até o Iluminismo, acabou se tornando uma forte referência para o discurso filosófico e teológico. A luz jorra de uma fonte ou de uma origem. É o médium das instâncias do compromisso, da proibição, da promessa, como é Deus ou a razão. Assim, desenvolve uma negatividade com efeito polarizador e gerando contraposições. Luz e trevas têm igual origem; luz e sombras são copertencentes. Junto com o bem vem posto também o mal. A luz da razão e o obscuro do irracional ou do mero sensível condicionam mutuamente seu surgimento (Han, 2017a, p. 91).

O pensamento da transparência é o lugar da repetição e da lógica do controle. Nela, há como urgência o aniquilamento da criação. A colonialidade da vida, a necropolítica, tem na transparência seu fundamento.

A sociedade da transparência não abre a porta da cidade para o poeta. Não há poética para o mundo reduzido ao transparente. A poesia é o "convite à viagem", ela "[...] revela este mundo; cria outro. [...] Prece ao vazio, diálogo com a ausência: o tédio, a angústia e o desespero a alimentam. Oração, ladainha, epifania, presença. Exorcismo, conjuro, magia" (Paz, 2012, p. 21). Já o poema "[...] é uma máscara que oculta o vazio, bela prova da supérflua grandeza de toda obra humana" (Paz, 2012, p. 21).

A opacidade tem como primeira e última expressão de seu pensamento a poética. A tradição do pensamento da transparência busca apagá-la. A magia do oco e do Eco-mundo presente na opacidade é o lugar da resistência. Onde está a humanidade reinventada. Portanto, a opacidade é o lugar da imaginação, da invenção. Enquanto o pensamento da transparência (mesmidade) retira a partilha comum entre os sujeitos,

pois o Outro torna-se caduco, a opacidade, como Édouard Glissant (2011) defende, é o espaço de invenção, de criar, de imaginar outros mundos. É a possibilidade do renascimento daquilo que é desconhecido.

A opacidade é uma imagem que o pensamento hegemônico ocidental colocou como um signo negativo. A referência à luz sempre foi relacionada como lugar da razão. A opacidade, o lugar sem luz, da ausência de transparência, não mobilizam o pensamento de continente. Todavia, Glissant, como um intelectual das rupturas, faz uma inversão com as imagens que as palavras produzem. Os conceitos têm como anterioridade suas imagens. A disputa pela imagem é uma imersão na recusa em ser morto.

A opacidade no pensamento de Glissant aparece em diálogo com William Faulkner. O ponto de relevância para o entendimento da opacidade dá-se no aspecto em que Faulkner emprega muita ênfase no sofrimento do mais branco. Mesmo que esta densidade dada por Faulkner pareça um ponto negativo, Glissant reconhece que essa falha da epistemologia do autor branco acerca das relações raciais é a incapacidade de verdadeiramente transmutar o afro-americano. O fato de Faulkner não conseguir reconhecer o negro sulista, tornar o negro sua imagem, que Glissant denomina de "opacidade". Segundo a leitura de Michael Wiedorn (2018, p. 41, tradução nossa), que este trabalho acompanha na reflexão do desenvolvimento da opacidade:

> Este não é um ponto pequeno. A ênfase de Faulkner no sofrimento dos brancos, embora possa parecer provocante ou mesmo tabu, está ligada a outro indizível, que Glissant apresenta como a cifra da representação de Faulkner das relações raciais: isto é, a falta de transparência, o fracasso epistemológico e a incapacidade do sujeito (Branco) de conhecer finalmente e completamente o outro. Da mesma forma que Faulkner não pode descrever claramente a vergonha, a mancha que marca a consciência dos brancos do Sul, ele não pode falar do ser dos negros do Sul. Duas 'verdades primordiais', portanto, são e não são faladas no trabalho de Faulkner. E a verdade posterior, a incapacidade de Faulkner de conhecer plenamente ou

> finalmente o ser dos negros do Sul, constitui o ponto de partida para o desenvolvimento de sua ética de opacidade por parte de Glissant.

A produção filosófica a partir da opacidade tem a ocupação de resistir à sedução e à vontade de dominação da mesmidade, pois ela é mobilizada pela poética. Nesse aspecto, a opacidade é a proteção da permanência do diverso. A opacidade do outro, presente na narrativa de Faulkner, pelo fato de ser colocada em conflito, possibilita a expansão e a continuidade da vida. É um instrumento vitalista (Wiedorn, 2018).

A opacidade pode vir a ser a morada da ética, construída desde a poética. Michel Wierdorn (2018, p. 42, tradução nossa) afirma: "É assim na literatura que Glissant localiza a possibilidade de uma ética viável". Outro autor citado por Glissant, no debate da opacidade, é Victor Segalen.

> Posso, assim, conceber a opacidade do outro para mim, sem lhe censurar a minha opacidade para ele. Não me é necessário 'compreendê-lo' para me sentir solidário com ele, para construir com ele, para gostar do que ele faz. Não me é necessário tentar tornar-me outro (tornar-me outro) nem 'fazê-lo' à minha imagem. Esses projetos de transmutações – sem metempsicose – resultaram das piores pretensões e das maiores generosidades do Ocidente. Determinam o destino de Victor Segalen. A morte de Segalen não é apenas uma resultante fisiológica. Recorde-se a confissão que fez, nos últimos dias da sua vida, sobre o deixar-andar do seu corpo, de que não conseguia nem diagnosticar o mal, nem controlar o estiolamento. Sem dúvida que se virá a saber, com a ajuda dos progressos da medicina e estando os sintomas reunidos, de que morreu de um definhamento generalizado. Mas acredito que morreu da opacidade do Outro, da impossibilidade em que se vira de concluir a transmutação com que sonhava. Impregnado, como todo o europeu do seu tempo, de uma dose não negligenciável, mesmo que inconsciente, de etnocentrismo – mas possuído, mais do que qualquer seu contemporâneo, dessa generosidade absoluta e incompleta que o impulsionava a realizar-se alhures –, foi vítima da contradição maldita. Não tendo podido saber que a transferência em transparência ia contra seu

> projeto, e que, pelo contrário, o respeito pelas opacidades mútuas o teria realizado, consumiu-se heroicamente no impossível de ser Outro. A morte é a resultante das opacidades, por isso a sua ideia não nos abandona (Glissant, 2011, p. 182-183).

Glissant defende que autores como Faulkner não reconstroem de maneira significativa o fluxo de consciência dos personagens negros. A paisagem defendida por Glissant abre a ideia de que o autor, pelo fato de ser branco e descendente da lógica escravista, não consegue acessar a subjetividade do personagem negro. Glissant (1996, p. 210-211, tradução nossa), no livro *Faulkner, Mississipi*, chama atenção para essa questão.

> Não me parece que Faulkner tenha alguma vez dedicado páginas decisivas, no próprio livro, ao rio. (Não vamos falar sobre o Mississippi quase autobiográfico publicado em abril de 1954 na revista Holiday). Não há um único cenário grandioso, digno desta tendência, com as reflexões desejadas. Nem mesmo em The Wild Palms, onde uma das duas histórias contadas em contraponto se intitula *The Old Man River*. O rio não é descrito como um objeto, como um receptáculo ou um belo espetáculo, é um personagem, um corpo vivo, está ali transbordando, rodopiando, quebrando os dignitários, entra no tormento se fizesse parte deles lutando contra ele. Também me ocorre que a música, pelo menos aquela que é inseparável deste rio (do evangelho, ao blues, ao jazz de Nova Orleans), está fortemente ausente do lugar Faulkneriano. O romancista não via os negros como músicos. Não acreditamos por um momento que ele pudesse ter pensado, como alguns de seus pares sem dúvida pensaram, que esta era a música dos selvagens.

Glissant salienta que Faulkner não acessa a singularidade da experiência negra. A opacidade da diferença metafísica negra e branca é de uma singularidade não redutível. Nesse aspecto, a opacidade da diferença é um mistério que a lógica não traduz por inteiro. A opacidade não é apenas presente com a relação do outro, mas com o si também, como Glissant entende.

No livro *O quarto século*, Glissant reconstrói a memória do espaço e tempo a partir do personagem papai Longoué. O velho quilombola narra a história das duas famílias, entretanto, a opacidade é a chama da sua memória. O recurso utilizado pelo autor é a "visão profética do passado" para acessar o fundo da floresta, metáfora da memória esquecida pelo discurso dito "oficial". A opacidade, a partir da paisagem da "visão profética do passado", intui a experiência vivida de toda a comunidade, mas singularizando os indivíduos. Segundo Glissant (2011, p. 180):

> Não só consentir no direito à diferença, mas mais ainda, no direito à opacidade, que não é encerramento numa autarquia impenetrável, mas sim subsistência numa singularidade não redutível. As opacidades podem coexistir, confluir, tecendo tramas cuja verdadeira compreensão incidiria na textura dessa teia e não na natureza das componentes. Renunciar, talvez por algum tempo, a essa velha obsessão de surpreender o fundo das naturezas.

A opacidade defende a perspectiva da singularidade não redutível. A diferença ainda é um entendimento do outro lido desde o sistema do eu. A diferença pode recair na lógica da transparência, nesse aspecto. A opacidade instaura o direito de não ser entendido, compreendido. A leitura de Wiedorn (2018) da perspectiva glissantiana sobre Faulkner defende que o último constrói uma opacidade da relação entre brancos e negros.

A opacidade entre esses modos de vida na literatura de Faulkner, branca e negra, a partir da leitura de Glissant, é a produção da resistência. O direito à opacidade de todas as culturas, como reivindica Glissant, é contra o imaginário simplista e homogeneizante da cultura hegemônica de dominação dos nossos corpos e desejos.

Para isso, Glissant reforça a argumentação de que a cidade do Griot é para Griot, a cidade de Platão é para Platão e a visão de Hegel é para Hegel. Mas isso não quer dizer que não possa haver confluências, mas sem serem confundidas ou reduzidas umas às outras. A não barbárie é possível a partir do consentimento geral das opacidades particulares.

Glissant, no capítulo "Pela opacidade", presente no livro *Poética da Relação*, busca instaurar a relação em liberdades. Os seus interlocutores fizeram duras críticas à sua proposição "reivindicamos o direito à opacidade", em um evento no México. Os críticos defendiam que isso traria a barbárie, pois como se comunicar com aquilo que não compreendemos? Mas a atualidade da questão das diferenças (do direito às diferenças) está provavelmente esgotada. Para Glissant, a teoria da diferença é preciosa. Mas a própria diferença pode ser reduzida ao Transparente. Segundo o autor:

> Aceitar a diferença é, sem dúvida, perturbar a hierarquia da tabela 'compreendo' a tua diferença, isto é, comparo-a, sem a hierarquizar, com a minha norma. Aceito a tua existência, no meu sistema. Crio-te de novo. Mas talvez seja necessário acabar com a própria ideia de tabela. Comutar toda a redução (Glissant, 2011, p. 180).

A opacidade, como compreende Sam Coombes (2018), opera a partir de uma singularidade que é irredutível. Nesse aspecto, a opacidade pode ser considerada como uma política cultural de resistência, pois ela cria formas no vazio do espaço. Na opacidade, não há o modelo da totalidade fechada, segundo a qual a humanidade europeia refletia o mundo à sua paisagem. A opacidade é produzida poeticamente. A origem e o fim dela é a poética. Ela não estabelece o não contato. A ideia de que não há comunicabilidade, pelo fato de ser opaco é o contrário, "[...] o direito à opacidade não estabeleceria o autismo, fundaria realmente a Relação, em liberdades" (Glissant, 2011, p. 180). Na transparência, o que prevalece é o verbo "compreender".

O sistema do Eu compreende o outro a partir de seu regime. E, dessa maneira, traduz tudo à sua volta. Para escapar desse obstinado desejo do Um, o caminho desviante, derivante, é uma das saídas produzidas pela opacidade. Na transparência, prevalece o verbo "compreender" que "[...] em francês o movimento das mãos que pegam (*prendre*) no que está à volta e trazem a si. Gesto de encerramento, quando não da apropriação"

(Glissant, 2011, p. 181). Na opacidade, o pegar para si é substituído para "o gesto de dar-com, que abre finalmente à totalidade" (Glissant, 2011, p. 181).

A transparência tem como fonte a persistência da compreensão. "O compreender" é uma referência importante nas críticas de Glissant. Por exemplo, o racista é aquele que busca ler o outro a partir da sua transparência. O racismo, a intolerância religiosa, o machismo, a homofobia agem na barbárie de impor ao outro a sua própria transparência. A sua realidade é o único caminho de projeção da verdade, da beleza e da justiça. Segundo Glissant, no filme-documentário *Édouard Glissant: um mundo em relação*, do cineasta Manthia Diawara (Edouard [...], 2010):

> Sempre digo aos psicanalistas: se eu não aceitar a minha própria opacidade, estarei derrotado, mas posso aceitar a minha própria opacidade e dizer: não sei por que detesto essa pessoa ou gosto dessa pessoa. Por que gosto? Não há razão, nem qualidade. Simplesmente gosto. Alguém sabe por que detesta couve-flor. Eu detesto aquele vegetal verde...-Brócolis? -Sim, Brócolis. Todo mundo gosta de brócolis, eu detesto. Mas por acaso, sei por quê? Não sei, aceito a minha opacidade nesse plano. Por que não aceitaria em outros planos?.

Glissant, em sua provocação, questiona o porquê de não aceitar a opacidade de Todo-Mundo. A opacidade é a potência para a Relação porque assim não tem o objetivo central de inventar o outro no paradigma do mesmo. Os elementos não se confundem, não se perdem. Cada elemento pode não só manter sua autonomia, mas também sua essência, acomodando-se à essência e à diferença dos outros. Portanto, o si mesmo sempre parte das suas referências culturais, segue na crítica ao etnocentrismo, na generalização abstrata, entretanto, a perspectiva etnocêntrica assegura o relativismo a qual pode recair na opacidade.

A totalidade pensada de maneira opaca não cria uma totalidade fechada que apaga as infinitas vibrações que se relacionam. Na totalidade opaca, aberta, instaura uma diversidade de poéticas. Na opacidade, que é o gesto do dar-com, produz uma relação na qual nenhuma experiência

é redutível ao mesmo ou ao outro, escapando do discurso totalitário e do relativismo exacerbado.

A poética movimenta a opacidade pela palavra e assim encanta nas frestas da transparência. A opacidade encanta a transparência, transforma o silêncio em som e preeche o vazio. É o processo vitalista necessário e fundante da continuidade e expansão da vida. É o projeto utópico por um mundo do aqui e agora. A relação em liberdades. A opacidade "[...] coloca par-a-par a liberdade e a luta pela liberdade – movimento fundante da ética" (Oliveira, 2007a, p. 286). O debate acerca da opacidade é um caminho para a positivação de uma relação em liberdade que não seja produzida pela ordem, pelo crescimento, pelo progresso e pela razão como transparência. As palavras "ordem", "razão", "progresso" e "crescimento" são advindas da modernidade europeia (Sarr, 2016). Entretanto, a modernidade europeia impõe seu modelo como transparência para a experiência africana. A opacidade é a restauração das relações humanas no dar-com, ou seja, é aquilo que está tecido junto, é uma relação que tem como finalidade produzir um espaço em que todos aceitem a própria perda (Bidima, 2014).

Na construção do conceito da *palabre*, Bidima (2014) traz um entendimento em que esta é compreendida como tolerância. A defesa dá-se no sentido de que o ser humano é ser de substância e de Relação. Portanto, nessa Relação, prevalece a necessidade da tolerância em aceitar a própria perda. De acordo com Bidima (2014), a *palabre* tem como objetivo a restauração das relações humanas. O caminho dela é a paz e, para alcançar tal empreendimento, se necessário for, a verdade é sacrificada em seu nome. O que prevalece é a experiência, pois a razão cognoscente atua na contribuição da razão prática. Assim como na opacidade, o que prevalece é o dar-com, não o "compreender". Nesse aspecto, as relações são fundamentais no entendimento da opacidade, assim como na *palabre*.

A *palabre* não responderia às questões levantadas sobre o conhecimento, mas busca responder às perguntas colocadas no campo da ação, a qual se estabelece no devir da comunidade. O objetivo da *palabre* seria

manter as relações sociais na esperança de conquistar a paz (Bidima, 2014). A *palabre* é estabelecida como um modo de ligação social. A vida é uma produção coletiva, a qual tem seus conflitos debatidos desde o espaço público. A *palabre* é uma produção da base social, todavia, nas comunidades africanas, nas quais esta foi aniquilada – pelo Estado, pela religião ou por grupos étnicos –, a violência brutal ocupa o lugar da *palabre*. A violência, na ausência da *palabre*, é a estruturante da base social, destruindo os laços presentes em seu tecido.

Bidima (2014) constrói o argumento do conceito da *palabre*, evidenciando que esta busca a transformação do comportamento dos sujeitos envolvidos no conflito. A *palabre* é situada dentro de um contexto ilimitado. Ela requer um sujeito (quem fala), um objeto (o que fala) e um método (como fala). O sujeito, o objeto e a maneira de falar situam a *palabre* como aquilo que é delimitado por dentro de cada contexto. Na *palabre*, existe um encontro do receptor e do distribuidor dos argumentos. O objetivo é alcançar a paz. E, para isso, objetiva-se preservar a honra de todos os envolvidos na ação. "Após a sentença e antes do ato real de compensação, a *palabre* requer perdão. Isto consiste menos em humilhar do que em preservar a honra" (Bidima, 2014, p. 27, tradução nossa).

A *palabre*, nesse aspecto, teria a finalidade de discutir acerca de uma questão e encontrar ressarcir as partes. A função seria a ligação social, encontrar um espaço para a vida coletiva, o que Bidima (2014) chama de "espaço público da África". A vida coletiva, o espaço público, é produtora de tensões e conflitos necessários para a dinâmica da sociedade. Um problema que agudiza os conflitos é o espelho de onde eles são solucionados, a partir da transparência redutora da identidade como raiz única. O espelho que reflete a solução para os conflitos dinamiza a violência como origem. A aniquilação do outro é *leitmotiv* da lógica da transparência.

O reconhecimento do outro é o ponto da *palabre*. O espaço público, ao ser representado no espelho da transparência, aniquila os laços sociais e reduz toda a identidade e a diferença à transparência. Nesse aspecto,

o Estado, a religião e os grupos étnicos podem destruir a *palabre*. De acordo com Bidima (2014), os estados africanos contemporâneos ainda têm dificuldades de encontrar aquilo que ele chama de "espaço público de discussão", consequência do processo histórico no qual o continente africano foi violentado, a exemplo do colonialismo.

Os genocídios persistentes no continente africano foram potencializados pela aniquilação da *palabre* (Bidima, 2014). A *palabre* é um conceito que dialoga com o que se entende como na opacidade, porque é concebida como aquela que organiza um discurso, constrói laços sociais e produz o espaço onde se convive e participa da "relação, em liberdades" (Glissant, 2011, p. 180). Segundo Bidima (2014, p. 34, tradução nossa): "[...] palabre como a formação de um discurso, de códigos e de redes constitui o lugar onde a coexistência humana se concretiza. Ele não define a vida coletiva, mas desenha um quadro em torno dela".

A *palabre* teria a intenção da necessidade de elaboração do espaço público, para a concretização do acontecimento da coexistência humana e a necessidade da elaboração do espaço público. Portanto, a *palabre* busca produzir sentidos às relações sociais e encená-las. A *palabre* produz espaços vazios, ou seja, ela cria um horizonte de possibilidades por meio do discurso. Para Bidima (2014, p. 35, tradução nossa):

> Palabre produz possibilidades e seus participantes entram num horizonte de possibilidades através do discurso do outro e dos discursos que lhe são dirigidos. Cada ser humano que participa da palabre tem um horizonte de possíveis significados, e as conexões com outros significam que os outros são uma alteridade que eu não posso apreender nem dominar de forma definitiva. Daí em diante, o outro torna-se não uma simples presença, mas um futuro, um evento que vem, e a conexão com o outro, uma conexão com o futuro.

A afirmação de Bidima (2014) de que o outro é uma alteridade que é impossível de ser compreendida de maneira definitiva assemelha-se ao entendimento da opacidade. O outro é irredutível ao sistema do

mesmo. A opacidade é a possibilidade de realização da participação e da confluência. O outro não é a tradução do mesmo, mas o dar-com, é a relação que se constitui uma relação em totalidade aberta.

O outro é o devir, é a relação que traduz a incompletude do sujeito. Em diálogo com Glissant (2011, p. 182):

> Posso, assim, conceber a opacidade do outro para mim, sem lhe censurar a minha opacidade para ele. Não me é necessário 'compreendê-lo' para me sentir solidário com ele, para construir com ele, para gostar do que ele faz. Não me é necessário tentar tornar-me o outro (tornar-me outro) nem 'fazê-lo' à minha imagem.

A opacidade do outro é a materialização da finitude. É a compreensão radical de que não se faz necessário trazer o outro para seu sistema de vida e de morte para fazer justiça. Glissant defende que o dar-com é o caminho para alcançar a "[...] divergência exultante das humanidades" (Glissant, 2011, p. 180), não o "compreender", que tem como "referente a humanidade". A divergência ululante das humanidades, a ontologia da Relação, é um caminho que se alcança com o imaginário da opacidade do diverso. Portanto, na opacidade, assim como na *palabre*, "[...] a razão cognoscível é um servo da razão prática" (Bidima, 2014, p. 21, tradução nossa). A *palabre* busca responder à pergunta sobre o que fazer. E a resposta é manter os laços sociais.

Para Bidima (2014), se for preciso utilizar a violência para a restituição da *palabre*, ou seja, manter os laços sociais, ela é acionada para encontrar a harmonia. A função da *palabre* é encontrar uma mediação para os conflitos públicos, mesmo que esta não seja perfeita. A *palabre* é uma disputa às instituições existentes no continente africano (poderes tradicionais marcados pela colonização, partidos únicos e o falso pluralismo dos regimes do presente dia) que se constituem como um projeto de redução à alteridade (Bidima, 2014).

A opacidade, no diálogo da discussão da *palabre*, tende a produzir um espaço de coexistência com as singularidades irredutíveis. A discussão

em torno da opacidade enfrenta os conflitos em que situa a necessária singularidade e que, invariavelmente, estão em relação, pelo fato de conviverem juntos. Como conciliar o fato de conviver juntos sem serem reduzidos ao projeto do mesmo? Uma das respostas é a paisagem que instaura a ontologia da relação para dar substrato da opacidade. Segundo Glissant (2011, p. 184):

> [...] essa mesma opacidade anima toda a comunidade: o que nos reuniria para sempre, singularizando-nos incessantemente. O consentimento geral nas opacidades particulares é o mais simples equivalentes da não barbárie.

A opacidade, em diálogo com a *palabre*, é tecida como conceitos que contribuem para o entendimento da força de produção de outros espaços para além do já estabelecido. O "consentimento geral nas opacidades" é um debate da defesa das singularidades não redutíveis na resistência em recusa à morte violenta. A opacidade é uma relação de combate às formas de dominação persistentes, com os projetos políticos totalitários ou relativistas. E a redução da alteridade é um projeto sempre persistente no pensamento da transparência.

É uma experiência à deriva o exercício de buscar romper as formas de construções de conhecimento, as epistemologias produzidas a partir de um projeto necropolítico que persiste em retirar a partilha sensível do mundo. A filósofa Kodjo-Grandvaux (2017) sinaliza para a importância de descentralizar e produzir outro pensamento crítico que possibilite que todos participem da dança do mundo. Segundo Kodjo-Gradvaux (2017, p. 22, tradução nossa):

> É essa autoconfiança somada ao conhecimento de minhas potencialidades que me permitirá querer afirmar minha identidade, construir e estabelecer um eu sólido que me permitirá sair e conhecer o outro e não renunciar a mim mesmo.

O problema levantado por Kodjo-Grandvaux (2017) assemelha-se ao que Bidima (2014) trava com a *palabre*, da necessidade da pequena morte para encontrar uma relação social, uma paz. Mas no caso de Kodjo-Grandvaux (2017), especificamente o que nomeia da crise do Eu com o Outro, é semelhante ao conflito entre esses mesmos entes na discussão da opacidade. O outro é codificado pela "diferença colonial".

A opacidade instaura a necessidade de negociação constante das identidades. A experiência de vivenciar e experimentar a particularidade, a singularidade, na relação contínua da coletividade, é uma expressão de produção de si. A experiência afrodiapórica que construiu a diferença pela lógica e espelho da colonialidade referenda o que é evidente e claro na "floresta de signo". Entretanto, a Herança da Ideia e a necropolítica historicamente sufocam a floresta com a sua transparência.

Edmilson de Almeida Pereira (2017b), com a sua poética ao modo Orfe(x)u, chama atenção que:

> Antes de tecer o poema, o poeta precisará sobreviver à travessia dessa floresta; somente depois se sentirá habilitado a ressuscitar, à luz da linguagem poética, aquilo que sempre inesperadamente iluminou o fundo escuro da floresta de signo (Pereira, 2017b, p. 117).

A opacidade é mobilizada pelo signo Exu, pois na opacidade é possível a comunicação, é a morada de comutar o que é irredutível. Na opacidade, a transparência não encobre nem aniquila com seu brilho intenso as múltiplas possibilidades. A opacidade estabelece a comunicação. E Exu, como afirma Oliveira (2007 a, p. 130):

> [...] é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitante, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la.

Em Oliveira, na *Filosofia da ancestralidade*, com o paradigma Exu, o entendimento do simulacro traz a preocupação de não cair na armadilha do modelo, do paradigma. O chiste utilizado no capítulo "Paradigma Exu" é exatamente essa ambiguidade: entre a representação (o modelo) e Exu (o simulacro). O "modelo" de Exu é a dessemelhança, o simulacro. O simulacro, tal como visto no paradigma Exu, é a possibilidade de não recair nos modelos de pensamentos de sistema fechado, no intuito de não recair nas totalidades fechadas (identidade arbitrária) e nos relativismos exacerbados.

A opacidade é dinamizada pela experiência afrodiaspórica. É uma permanente busca pela identidade. A memória afrodiaspórica não se dá na transparência, em um estágio claro, mas nas opacidades das florestas, como acontece no diálogo entre Mathieu Béluse e papai Longoué, no livro *O quarto século*. De acordo com Pereira (2017b, p. 110), acerca das relações da busca pela identidade afrodiaspórica:

> Dito de outra maneira – para pensarmos as relações históricas em que a sujeição à luta pela autonomia marcou a trajetória do sujeito afrodiaspórico – podemos considerar que o enraizamento e a definição de uma identidade cultural se configuram menos como um horizonte claro e mais como um ponto obscuro, que nos desafia a perceber na opacidade o que há de escorregadio e mutável, algo como um espelho de alteridades, que atribua sentido às experiências de desenraizamento cultural e de recusa da máscara da identidade única. Daí a pertinência dos modos de pensar/agir via Exu que para ser o que é tem que se transformar, no ato desse enunciado, em outro – que será outro tão logo esse enunciado seja intuído e assim continuamente.

A opacidade, em diálogo com a imagem de Exu, desde Oliveira (2007a) e Pereira (2017b), relaciona o entendimento de que o simulacro e a opacidade é a instância criativa para a relação com o outro. E esse espaço de comunicação (em) comum, o desejo pelo contraste (opacidade) e não

as sínteses impostas (transparência), é a possibilidade de construção de espelho de opacidades na contramão da identidade única.

A opacidade produz sentidos para a experiência afrodiaspórica. A violência monocolonial é uma experiência de transparência. A floresta de signos é desmatada pela claridade da transparência. Todavia, na opacidade, aquilo que foi dizimado, aniquilado, está no obscuro, na espera do opaco encantar o claro.

Estética da terra

pipoca
és o mais feio do mundo doente, esquálido, ferido pestilento e moribundo abandonado, sujo, fedido
és o mais feio do mundo vil, maltratado, esquecido marginal e vagabundo insano, sozinho, aturdido
ah! cegueira do mundo! não vê valor no invisível não sente a metamorfose
és, do mundo, o mais terno fez, das feridas, pipocas o mais belo dos belos!
(Oliveira, 2016, p. 63).

A perspectiva do poder de matar, a necropolítica, é movimentada por uma sensibilidade partilhada e que determina o que se pode ou não sentir. Acompanho o que o Jacques Rancière (2009, p. 16) defende no livro *A partilha do sensível*, quando diz que "[...] existe, portanto, na base da política, uma 'estética' [...]". Tanto a Herança da Ideia quanto a necropolítica é legitimada pela estética.

A terra agencia a literatura, a política e a filosofia do pensamento de Édouard Glissant. A terra localiza o lugar com as suas territorialidades. A dimensão da terra conecta a estética no pensamento de papai Longoué no livro *O quarto s*éculo. Este é um dos articuladores do entendimento do imaginário.

A estética é a "nova região do mundo", é o tempo e o espaço do aqui e agora. Nessa região do mundo a estética surge como um projeto político coletivo (Coombes, 2018). A resistência ao poder de matar, a recusa em ser morto, é um lugar em constante construção, sempre a ser habitado. É uma experiência traduzida pelos processos históricos negros que existem em potência na imaginação, a partir de uma episteme cultural construída pela relação da deriva africana pelo Atlântico.

A estética da terra, cunhada por Édouard Glissant (2011), é um elemento de muita importância na construção argumentativa do caminho da recusa em ser morto. A relação com a terra é um ponto mobilizador para a comunidade afrodiaspórica que sofreu no percurso histórico a violência da colonialidade e a perpetuação dela na contemporaneidade. Portanto, a terra torna-se uma questão central no projeto de construção política dos afrodescendentes. A terra é o lugar do enraizamento e da errância na experiência afrodiaspórica. Segundo Roland Walter (2016, p. 860):

> A teoria da crioulização é baseada nos fluxos híbridos e transculturais que abrem fronteiras fixas e nações homogêneas para seus espaços fronteiriços, arquipelizando as Américas e o mundo. Neste processo, a relação com a terra torna-se uma questão-chave em particular para os afro-descendentes e para a humanidade em geral.

Os africanos escravizados e os descendentes foram submetidos a uma violência de não pertencerem à nova terra e, com isso, construíram uma relação com a terra de um contínuo-descontínuo. Entretanto, essa violência gerou uma contraviolência que ressignificou este não lugar como errância e enraizamento. O território foi recriado na lente interpretativa daquele que atua na imagem do desvio. No caminho da deriva opaca.

A terra é o lugar do eco do grito do mundo. É o espaço que ecoa o grito do humano e do não humano. É a relação do imaginário do Todo-Mundo. Tanto o humano quanto o não humano foi aniquilado pela lógica da transparência, da política de morte, como território de conquista e exploração. Portanto, a escuta do grito do mundo coloca a

terra como uma estética, de modo que possibilita relacionar algo que a ciência moderna separou: a natureza e a cultura, o ser humano e seu meio. A estética da terra traz o debate da Ecologia.

A perspectiva de pensar seu lugar, uma geocultura aliada à geopolítica, é o que caracteriza a estética da terra. Esta liberta as ingenuidades folclóricas, ou seja, concepção que sempre valoriza aquilo que é importado e nega as construções do próprio lugar. A estética da terra é uma estética do choque e da intrusão, da ruptura e da junção, do contínuo-variável, do descontínuo-invariante.

A cumplicidade relacional, própria da estética da terra, tem o outro como um paradigma. O outro do pensamento trata-se de uma estética da turbulência, cuja ética correspondente não é dada de antemão. Glissant (2011, p. 149) então infere que "[...] se admitirmos assim que uma estética é uma arte de conceber, de imaginar, de agir, o Outro do pensamento é a estética criada por mim, por vocês, para nos associarmos a uma dinâmica em que participamos".

O ambiente, a morada do humano e do não humano está esgotada, desertificada por conta da grande exploração e do esgotamento de modelo de sociedade adotada: econômica, política e cultural. De acordo com Glissant (2011, p. 146):

> Estética da terra? Na poeira famélica das Áfricas? Na lama das Ásias inundadas? Nas epidemias, nas explorações ocultas, nas moscas enxameando sobre a pele esquelética das crianças? No silêncio gelado dos Andes? Nas chuvas que fazem desabar favelas e bairros de lata? Nos pedregulhos e nos matagais dos bantustões? Nas flores ao pescoço e nos uqueleles? Nas barracas de lama que coroam minas de ouro? Nos esgotos das cidades? No vento aborígene devastado? Nas zonas de prostituição? Na Embriaguez dos costumes cegos? Nas prensas? A cabana? A noite sem lamparina? Sim. Mas estética do choque e da intrusão. Encontrar equivalentes de exaltação para a ideia de 'ambiente' (a que chamo em redor) e para a ideia de 'ecologia', que parecem ociosas nessas paisagens da desolação. Imaginar forças de tumulto e de mel para a ideia do

> amor à terra, que tão irrisória é ou que frequentemente dá origem a intolerâncias tão sectária.

A estética da terra aparece em vários momentos da experiência afrodescendente. Ela é ruptura e conexão. A estética da terra é contínuo-descontínuo. O que se convencionou chamar de "literatura afrodiaspórica" do nosso território é o esforço de memória de recuperar o que foi perdido pela violência da colonialidade.

A compreensão de uma estética relacionada com a terra traz a defesa do ser humano a se encantar com a própria terra e traz a relação histórica com as suas paisagens, arquipelizando-se por via da memória. O velho quilombola, papai Longoué, é essa metáfora da produção de uma episteme cultural. Ou seja, da necessidade de conquista de um terreno de atuação e desejo. A terra alheia foi o lugar de criação de resistência. A terra é um espaço de fronteira, de rizomas, raiz e de infinitas dobras. A estética da terra é enraizada e rizomada pela cultura. A relação com a terra é uma dimensão presente na experiência africano-brasileira. Na cosmopercepção nagô no Brasil, a terra é construtora de uma dinâmica de vida e morte, a qual dinamiza a vida material como simbólica. Segundo Sodré (2002, p. 54):

> Nessa cosmogonia, a terra – a cuja fertilidade se ligam ao ciclo da vida e o ritmo do universo – integra a dimensão do sagrado. A terra guarda o segredo do Invisível: para ela, a morte encaminha os indivíduos, que serão depois restituídos pela vida. Cada linhagem africana faz da terra, portanto, objeto de desejo, tanto por motivos de sobrevivência material como simbólicos.

A terra guarda a dimensão do mistério, do sagrado. A terra, a partir da deriva africana expandida e atualizada pelos afrodescendentes, guarda a dimensão de relação com a fonte sagrada, com uma conexão de origem e desvio. A terra é responsável pela morte e pela vida e estabelece uma relação com o que é animado e inanimado. A terra é o vínculo

de enraizamento e errância. É uma das paisagens que possibilitam a relação com o continente africano e a experiência da reinvenção dele. A estética da terra deriva da fonte sagrada. É experiência da relação com a totalidade-mundo.

A estética da terra mobiliza-se a partir da ecopoética da terra em arquipélago. Essa estética potencializa a descolonização dos corpos e dos imaginários. É uma estética enraizada e errante, resultante de uma poética, a qual movimenta uma ecopolítica. Nesse aspecto, não se estabelece uma conexão da "intolerância da raiz" (Glissant, 2011, p. 141) com o território sagrado e exclusivo, mas constrói-se uma "visão ecológica de Relação" (Glissant, 2011, p. 141), essa é sua experiência à deriva.

A terra foi compreendida pela lógica da empresa necropolítica como lugar de dominação e exploração. A estética da terra disputa o imaginário de que:

> A política da ecologia diz respeito aos povos dizimados, ou ameaçados de extinção enquanto povos. Pois longe de consentir na intolerância sagrada, anima a solidariedade relacional de todas as terras, de toda a terra (Glissant, 2011, p. 143).

A terra (africana e latino-americana) e os corpos explorados carregam a importância da solidariedade como possibilidade de recusa em ser morto. Além dessa solidariedade, como visto no diálogo entre papai Longoué e Mathieu Béluse, há tentativa de extensão e continuidade da vida. A própria dinâmica do lugar é composta por uma diversidade de fenômenos em que os exploradores são traídos pelo mistério do território. Tanella Boni (2012), no texto "L'imaginaire l'écriture à plusieurs voix: Glissant et 'la terre magnétique'", apresenta a questão de que, em Rapa Nui, na Ilha de Páscoa, localizada no Chile, os primeiros exploradores não souberam captar a experiência do lugar. Segundo a autora, a terra não se revela ao primeiro que vem.

> Mas o lugar é também o lugar onde se encontra a ilha perdida, que, como a maioria das ilhas, fica no meio do vento, na junção das placas tectônicas. Portanto, é fácil entender porque se move e afunda cerca de dez centímetros a cada ano, na profundidade do mar. Entre a extensão e a profundidade, a intuição de Rapa Nui, a ilha de Páques, que os primeiros exploradores ocidentais entenderam mal, move-se. No final, a terra magnética não se entrega até o primeiro comer. Glissant expressa-o fortemente: 'a força magnética da terra é para proteger aqueles que vêm e compreendem, e aqueles que vêm e juntam, sem que o absoluto seja absolutamente perdido, sem que também a água abaixo seja seca ou suja, sem que o perdido e o derrotado sejam marcados por sua derrota' (Boni, 2012, p. 93, tradução nossa).

A terra magnética guarda uma beleza que resiste a histórias múltiplas de violências (Boni, 2012). E essa legitimação de dominação decorre de um imaginário em que a natureza e a cultura são concebidas na contramão uma da outra. O ser humano é visto fora do mundo. O entendimento de controle e dominação da natureza do pensamento moderno ocidental se estendeu para os corpos ditos de natureza.

Na tradição do pensamento filosófico ocidental, a discussão da natureza, como entendida, tem variadas interpretações. Em seu dicionário de termos, Nicola Abbagnano (2000) apresenta quatro possibilidades de entendimentos acerca da noção de natureza. A primeira leitura vem da tradição aristotélica, a natureza como "princípio do movimento ou substância", ou seja, "[...] a natureza como princípio de vida e de todas as coisas existentes" (Abbagnano, 2003, p. 699). Uma segunda perspectiva é a da natureza compreendida como uma conexão causal e uma ordem necessária. A natureza, nesse sentido, tem a ideia de fenômenos que se instauram a partir da lei natural, da ordem necessária da natureza. A lei natural tem muita importância no direito e na moral do século XIX. Uma terceira leitura da natureza é a manifestação ou a reflexão da alma na matéria. A quarta leitura, apresentada por Abbagnano, difere a natureza

de uma aparência metafísica e da ideia de sistema de conexões necessárias. Ela pode ser entendida como o

> [...] campo objetivo ao qual fazem referência os vários modos da percepção comum e os vários modos da observação científica, do modo como esta é entendida e praticada nos vários ramos da ciência naturais (Abbagnamo, 2003, p. 701).

A colonialidade da vida, a política de morte, impôs a perspectiva de que vida e a natureza são ontologicamente separadas e que o conhecimento tem a função de controlar o cosmo, o mundo. A perspectiva única do pensamento enfatiza a ausência da visão orgânica do mundo, no qual natureza, o ser humano e o conhecimento formavam um todo interrelacionado. As comunidades tradicionais latino-americanas eram chamadas de "povos de natureza". E a Ciência que se constrói no século XVI tem como finalidade a dicotomia vida *versus* natureza, sujeito *versus* objeto. E, além da dicotomia, o controle da natureza, a ciência moderna instaura-se com a perspectiva de controle do real e o saber como técnica de manipulação. Segundo Nancy Mangabeira Unger (2000, p. 42):

> Francis Bacon é o primeiro a introduzir a ideia de controle da natureza e a concepção do saber como técnica de manipulação 'Saber é poder'. Com Descartes, surge claramente a ideia de que o homem deve torna-ser 'Mestre e Senhor da Natureza'. Em si, o raciocínio dedutivo é um pensamento de controle, centralizado, uno.

Na tradição ocidental moderna, como lido por Nancy Mangabeira Unger (2000), a obstinada vontade de analisar a natureza leva a pessoa à desmedida. A tirania do pensamento moderno exclui o Outro, tudo que não participa do princípio de identidade raiz. A possibilidade do mistério, da condição não codificada da vida, em reconhecer, "também na vida, o aquém do discurso" (Elungu, 2014b, p. 23) é uma das questões

importantes na estética da terra, porque a vida é o que dá forma e conteúdo à produção de sentidos.

O todo concentrado na vida, a unidade da vida, "[...] poderíamos dizer que tudo é vida: a vida é a corrente comum a toda natureza" (Elungu, 2014a, p. 23). A afirmação de Elungu vai na contramão do entendimento de um "[...] absoluto sacralizado de uma posse ontológica" (Glissant, 2011, p. 142). Segundo Elungu (2014a), a prática biológica, a vida, traduz todas as outras. Tudo é vida, e essa é a beleza errante da ação. A vida como experiência de produção de sentido. Na tradição a qual fala Elungu (2014a, p. 23), "[...] no homem, o corpo não é antítese da alma: o presente encarrega-se do passado e, em grande parte, do futuro, no universo, o Céu e a Terra unem-se e a vida nasce da morte".

O todo integrado, a unidade diferenciadora e o pensamento dependente da vida são características presentes na perspectiva defendida por Elungu (2014a). A mitologia africana se diferencia da "mitologia trans-conceptual", ou seja, da metafísica ocidental, quando a mitologia/pensamento recusa a dicotomia da vida vivida para a produção de sentidos. Segundo Elungu (2014a, p. 28), "[...] o pensamento não é independente, nem tão-pouco autônomo, da vida: é a própria vida que permanentemente se amplia para se unir a tudo o que vive no universo e nisso participar". A compreensão que Elungu (2014a) desenvolve no livro *Tradição africana e racionalidade moderna* tece-se desde uma perspectiva de que o pensamento tradicional não é retirado da natureza nem tampouco realiza o movimento de se distanciar dela, sendo isso impossível. Vida é natureza. E o modo de vida é integrado a todas as experiências. Por exemplo, sociedade, Deus e natureza não são dicotômicos, existe uma inter-relação simbólica, "[...] a mulher, o chefe e o feiticeiro constituem igualmente figuras e símbolos de união biológica social, espiritual e mística" (Elungu, 2014a, p. 23).

Na forma de compreensão da vida segundo a tradição que Elungu nos apresenta, na cultura banto, tudo pode ser correlacionado na dimensão do sagrado, sem ter separação de ordem prática e de princípio, na dimensão

sagrado e profano, entre sobrenatural e natural. Tudo em relação com a fonte da vida. A separação da primeira pele (natureza) com a segunda pele (cultura), termo utilizado por Severino Ngoenha (1994), não se percebe nas comunidades tradicionais africanas: não há dicotomia natureza *versus* cultura, sagrado *versus* profano, homem *versus* natureza.

Severino Ngoenha (1994) traz a reflexão da primeira natureza e da segunda natureza (cultura) no livro *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*. É próprio do humano afastar-se do domínio natural, pois tem uma relação simbólica com o mundo, diferente dos animais. O distanciamento do humano da primeira natureza dá-se de várias maneiras: da razão, sacralizando-a.

A reflexão entre a primeira natureza com a segunda natureza (cultura) é um debate constante, tanto nas ditas sociedades "avançadas" (industrializadas) quanto nas tradicionais. A dimensão do pensamento mítico e do pensamento instrumental tem que estar em equilíbrio na interpretação do real. A produção simbólica sobre o que existe é uma condição da pessoa humana. Na experiência da vida dos povos banto, como diz Elungu, não é possível a distinção da religião com a metafísica, da religião com a magia.

A atitude das comunidades tradicionais frente à natureza não é conceitual, mas de uma vivência, é a experiência que produz sentidos. E a interpretação do real tem como finalidade "prolongar e completar a vida" (Elungu, 2014a, p. 57). As culturas africanas tradicionais têm como característica serem conaturais. Isso quer dizer que a vida que é originada de forma natural, desenvolve-se, e a relação biológica (natural) que movimenta a vida é a mesma que transforma a sociedade.

A natureza é fundamento da vida. Utilizando os termos de Ngoenha (1994), "primeira natureza" e "segunda natureza" (cultura), pode-se dizer que, em função da vida, constitui-se a sociedade, faz-se a cultura. Nesse caso, a política da Ecologia, advinda da estética da terra, teria o destino de "[...] completar e prolongar a natureza, ou seja, a própria a vida"

(Elungu, 2014a, p. 58). Tanto a primeira natureza quanto a segunda (cultura) teriam o destino de trazer felicidade e bem-estar na comunidade.

Para que a relação entre cultura e natureza seja compreendida na tradição africana, faz-se necessária uma imersão no mistério. A natureza não tem como ser controlada apenas pela dimensão do pensamento instrumental. O oculto, aquele que está visível, mas não revelado, é a natureza. O mistério é o lugar de interpretação da fonte da existência. A natureza é a condição para a existência. Como dito anteriormente, a natureza é o fundamento da vida. Segundo Eduardo Oliveira (2007a, p. 220):

> A natureza, ainda não modelada pela linguagem da cultura, mas como fonte de existência, é a experiência pré-existente mais importante. Ela não apenas dá a materialidade aos seres futuros, como dá o sentido das divindades- que de tudo prescindem, menos a natureza. Assim, o mar existe concomitantemente a Olodumare. O Ovo Primordial, apesar ser um espaço escuro, tem seu núcleo de luz, ar e água. É da combinação desses elementos naturais que toda a existência será possível. É o corpo da natureza que dará corpo à vida. Os orixás, divindades do panteão yorubano, são corpos naturais: Ogun é o corpo ferro; Xangô é o corpo pedra: Oxossi o corpo mata: Ossaim o corpo erva, Yansã o corpo fogo: Oxalá é o corpo ar; Oxum o corpo água; Yemanjá o corpo mar.

As diversidades de elementos naturais são mobilizadas em Exu, na tradição nagô. Enquanto Olodumare é o princípio ativo, Exu é o movimento. Nesse sentido, a natureza, como movimento e substância, pode ser vista na cosmovisão africana desde Exu. Como afirma Eduardo Oliveira (2007a, p. 220): "[...] todos os elementos são de Exu, na tradição nagô. Olodumare é o princípio passivo da vida, na medida que ele é pura potência. Exu é o princípio ativo da vida, na medida em que ele é puro movimento". Potência e movimento, nos elementos de criação do mundo, Olodumare e Exu. A natureza como fundamento da vida precisa do movimento para a criação.

A relação com a natureza, na tradição iorubá, tem a pretensão de adentrar no mistério da natureza, não de explicá-la, "[...] penetrar no seu mistério e dali nutrir-se de sua seiva, saborear de seus frutos [...]" (Oliveira, 2007a, p. 221). E, ao penetrar no "mistério do mundo", transformar natureza em cultura, como nos diz José Flávio Pessoa de Barros (2014, p. 37): "Uma nova floresta de símbolos surgia tanto na África quanto no Brasil, fruto do esforço contínuo de apropriação do mundo natural, transformando natureza em cultura".

A transformação da natureza em cultura parte da tradição africana de uma estreita relação da produção de sentidos desde a produção política, religiosa e filosófica. Essa experiência de transformação de natureza em cultura dá-se dentro do jogo de sedução. Há que ser seduzido para adentrar no revestimento que a cultura produz e, a partir da sedução, por conta de uma "verdade seduzida", adentra-se ao mistério.

O mistério é a morada da força dos espaços vazios. É o convite à viagem, à opacidade, à imaginação. É a relação, a linha tênue entre a ética da opacidade com a estética da terra. É a possibilidade da produção de sentidos. A criação da palavra na recusa em ser morto pela política de morte.

Paisagem

> [...] Sabemos deles
> Os apelidos. Chamar é senti-los Andando em nós [...]
> (Pereira; Aleixo, 2004, p. 13).

Glissant combina as paisagens da Martinica na tentativa de criar os imaginários em relação com o Todo-Mundo, como recusa das identidades fixas. A paisagem atua no fortalecimento da mundialização, a qual acontece desde o diverso e a diversidade. O livro de poemas *Les Indes: un champ d'îles la terre inquiete*, de Glissant, traduz a discussão acerca da paisagem. O filopoeta retrata a poesia no conflito com o mundo, além

de movimentar a geografia da ilha. As imagens produzidas residem no espaço dos sonhos, dos delírios. O pensamento político de Glissant mobiliza exatamente a produção do impensável e do impossível. É a morada da utopia.

A paisagem descreve a relação geopolítica. O país é a paisagem. Glissant (2000) intitula outro livro de poesia como *Pays rêvé, pays réel*. A filopoética tem como fonte a intenção de defender o sujeito implicado com a sua geopolítica e o seu movimento histórico. Em *Les Indes: un champ d'îles la terre inquiete*, o poeta descreve a geopoética junto com sua historicidade.

> **A Viagem**
> O Medo. Durante os três (uma eternidade) que estavam no infinito do oceano, estes marinheiros conheciam a ambigüidade; eles sabiam que o Norte, asilo do esporão, é o dobro. O que eles não sofreram? O homem no mar presta homenagem a seus apegos seculares, a seu estabelecimento tranquilo. O medo enobrece o que é venal, e povoa o mar com catedrais cintilantes. Ela torna digna de uma nova areia aquilo que a princípio é apenas escuridão entre a Morada e o Conhecimento: a Jornada inesgotável. 'Três dias', Colombo havia finalmente lhes dito, 'e eu lhes dou o mundo'. Em 12 de outubro de 1492, a âncora foi lançada, de frente para as florestas, sob um sol brilhante (Glissant, 1965, p. 79, tradução nossa).

O poeta nômade alinha um ato poético (Aimé Césaire) com um ato político (Frantz Fanon). A geopolítica de Glissant captura o movimento e a esperança do mundo. A paisagem que está na base da política não tem apenas o entendimento do espaço/lugar, ou seja, da geografia. O primeiro do pensamento é paisagem, pois é o lugar do imaginário. A paisagem é um dos elementos que mobiliza a ação. A partir dela é possível a multiplicidade de linguagem e culturas heterogêneas. Esse traço marca a possibilidade de criação. Ela é determinante na construção de pensamento na América. É esse lugar da irrupção, da errância, o que dá forma e conteúdo para as produções da filopoética.

No romance *O quarto século*, essa discussão fica explícita. O que mobiliza a leitura do texto é observar bem atento a paisagem e, assim, descobrir a terra produzida pelas palavras do autor no diálogo entre papai Longoué e Mathieu Béluse. A terra é um ato poético e político. O que se busca no livro é o conhecimento, mas este não está apenas nos personagens, mas na paisagem. A paisagem é sinônima de subjetividade. O romance é um convite à viagem, a fazer a travessia na mundialidade da escrita de Glissant. Uma mundialidade que não pode ser confundida com generalização, mas com uma multiplicidade de detalhes.

Na obra *O quarto século*, a política da paisagem problematiza a memória da escravidão, com sua lógica do poder de matar. A paisagem, nesse sentido, instaura a perspectiva da errância, com sua incompletude e mergulha nas opacidades do mundo. Glissant não nega a totalidade-relação, mas distancia-se da pretensão de comandar e possuir o mundo. O que se deseja não é comandar o mundo, mas trepidar junto com ele. A possibilidade de sentir o choque de outro lugar é o que constitui o poeta. A política da paisagem conecta-se em relação.

A paisagem é uma das saídas para a barbárie, pois é entendida como a revelação do diverso. O diverso é uma força poética, essa é a energia do mundo mantida viva em nós. A violência presente no real retira a possibilidade de saber dessa energia. O fato de ter que "compreender" essa violência e, muitas vezes, de combatê-la afasta-nos dessa vivacidade, petrifica o som e perturba o conhecimento do futuro. O totalitário instaura-se como relação a partir de um elemento não primordial (a violência).

A perspectiva de escapar às generalizações pode ser realizada na paisagem por relacionar filosofia e literatura, filopoética da imanência. A política da paisagem navega no itinerário do tremor do mundo. O pensamento do tremor surge de toda parte, porque é a "Beleza, grito aberto" (Glissant, 2014, p. 22). A paisagem, por ser um geopensamento, desloca-se dos pensamentos de sistema e dos sistemas de pensamento. A paisagem do pensamento do tremor estende-se infinitamente como um conjunto de pássaros difícil de ser numerável, das asas semeadas do

sal negro da terra. O pensamento do tremor reúne da absoluta diversidade, em um turbilhão de encontros. É uma utopia que não se fixa e que abre o amanhã, assim como o sol e um fruto compartilhado.

A paisagem está relacionada com o imaginário. E a insurreição do imaginário (recusa em ser morto) é o lugar da filopoética no enfrentamento da fixidez do barco negreiro, em que a razão de ser é um ato para a morte. A paisagem é compreendida por Milton Santos (2002) como aquela que relaciona os objetos do presente e do passado, todavia, o espaço é sempre o presente. A paisagem apenas não se vê, ela tem cheiro e se sente. A paisagem é mobilizadora do engajamento, da potencialidade política, ela é fonte de imaginção. A paisagem potencializa o imaginário. A ampliação do imaginário provoca a mudança na relação com o mundo, pois "[...] posso mudar, permutando com o Outro, sem me perder nem me desnaturar" (Glissant, 2014, p. 33).

A discussão da imaginação política é fundamental para a crítica e a superação do poder de matar. Na construção do entendimento da vontade obstinada de fazer morrer e deixar morrer, a disputa do imaginário é um dos condutores da ação. Nesse sentido, a construção da filopoética (fecundação da imaginação) tem o arquipélago como uma epistemologia e a política construída desde as paisagens, como recusa em ser morto. Para problematizar a política, pretende-se dialogar desde o conceito de paisagem para a sua compreensão.

As paisagens que estão sendo debatidas dão-se em torno da reflexão sobre a história de luta dos escravizados e da desapropriação cultural dos africanos escravizados. As paisagens debatidas n'*O quarto século* retratam experiências coletivas da escravidão, passando pela colonização e chegando à pós-colonialidade. Na política da paisagem, como denominada neste trabalho, há duas problematizações muito importantes: como alcançar uma política da comunidade a partir da passagem de corpos individuais e como chegar ao fim do círculo da violência?

A violência do racismo, da Herança da Ideia à necropolítica, é uma construção desde uma política do imaginário. E a construção dá-se por

meio de uma perspectiva de modelos totalitários e transparentes. A produção de sentidos, realizada por meio da necropolítica, configura uma "relação em repouso" (Glissant, 2011, p. 163). E esse repouso tem a pulsão da raiz totalitária como fundadora das nações, de acordo com Glissant (2011, p. 24): "A maior parte das nações que se libertaram do colonialismo tenderam a formar-se em torno da ideia de poderio, pulsão totalitária da raiz única, e não de uma relação fundadora com o Outro".

A violência moderna, colonialista, alimenta-se do seu próprio eco. O poder de matar é uma experiência do imaginário. Ele é uma construção do pensamento contextualizado e que se relaciona com o Todo-Mundo; tendo o imaginário como aquele que concretiza a violência, a qual é perpetuada pela política.

No entendimento da política da paisagem, aparece a construção de dois intelectuais: Aimé Césaire, o ato poético, e Frantz Fanon, o ato político. Fanon e Césaire foram contemporâneos de Glissant. O enfrentamento ao racismo engendrado pela mentalidade monocolonialista é uma das questões que entrelaça o ato político desses autores. Fanon e Glissant, de acordo com a leitura de Lasowski (2015, p. 441, tradução nossa), tinham uma amizade e uma estima muito forte. Os dois representavam a poesia e o romance e o ativista e o político:

> Quando ele chegou em Paris como estudante, Glissant conheceu Frantz Fanon brevemente em 1946. Ele relata que Fanon estava muito interessado nos desenvolvimentos na Martinica, onde o processo de departamentalização havia acabado de começar. Ele é, segundo Glissant, 'extremamente sensível'. Em *O Discurso Antilhano*, Glissant afirma que Frantz Fanon é então um 'esfolado vivo' Sua atitude para com seus companheiros Martinicanos e seus irmãos de armas, testemunha um sentimento perturbado sobre sua própria identidade. Glissant percebe nele uma mistura de vontade e impulsividade. Deve-se notar que Glissant e Frantz Fanon também se conheciam um pouco da Martinica.

Questões que atravessam o ato político de Glissant, que interconectam com Frantz Fanon e Aimé Césaire, a saber, são a luta por independência da Argélia, a crítica e a superação do sistema de opressão pela organização escravocrata e o combate ao racismo.

A concepção de cultura e filosofia da diferença é o caminho político defendido por Glissant. A violência do racismo, uma das questões que foi tema de ocupação tanto de Fanon quanto de Césaire, tem como consequência a aniquilação física e simbólica dos corpos que não fazem parte do círculo das sínteses impostas.

O racismo é uma lente interpretativa que busca a inferiorização intelectual, afetiva e emocional dos sujeitos que foram inseridos para o não ser da história. Ao ser colocado fora do sistema de vida, o que fica é o abismo da organização econômica que visa a política de morte. A discussão política de Glissant tem como objetivo problematizar as representações identitárias produzidas pelo pensamento continente e pela perspectiva da transparência. A sua política problematiza a violência criada pela política do centro. Glissant, no *El Discurso Antillano* (2010), livro considerado um dos fundadores do seu discurso político, chama atenção para o genocídio, os massacres e as mortes gratuitas. O imaginário da política de morte segue como a questão a ser combatida. Segundo Glissant (2010, p. 52, tradução nossa):

> Quantos assassinatos em tantos países, quantas torturas, massacres e genocídios. O que impressiona nesta morte é seu caráter calmo e insignificante. Como se a situação nas Antilhas menores 'chamasse' para este tipo de zombaria pacífica e escarnecedora da história. Em 1978, um jovem martinicano foi condenado a nove anos de prisão. Ao mesmo tempo, os massacres são perpetuados em todo o mundo. Nós somos uma caricatura. Talvez seja por isso que nossa situação é típica de um dos modos de relacionamento. Estas mortes quase-rituais são o acompanhamento de uma forma muito particular de colonização onde a insanidade mental é aliada à irresponsabilidade na consumação. Elas são as pontuações do

> irrisório. Deste ponto de vista, o testemunho acima mencionado pinta um quadro 'objetivo' de nossa situação: cheio de estabelecimentos, farmácias, vida urbana avançada, atravessado por um fantasma assassino que não desmascaramos.

A política da paisagem busca escapar da obstinada vontade do desejo do um. A trapaça da unidade e da homogeneidade, elogiada como universal, fundamenta e legitima os imaginários da poética do genocídio. Todavia, a paisagem se contrapõe ao pensamento do relativismo exacerbado e da totalidade fechada. Tanto a perspectiva da transparência quanto do continente, como espelho do pensamento político, traduz o mundo desde um paradigma.

Glissant defende a tese de que "reivindicamos para todos o direito à opacidade", pois tem como sentido colocar a ideia de transparência em crise. A perspectiva da transparência projetou as injustiças. A intepretação do real segue no caminho do padrão do Ocidente. O autor faz uma discussão sobre o poder dos centros de dominação, que se dá por meio do universal generalizante, sendo este etnocêntrico. Entretanto, o problema não é ser etnocêntrico, mas persistir na lógica do etnocentrismo. O texto literário é produtor de paisagens, pois o escritor, ao entrar nas suas escritas acumuladas, renuncia a um absoluto, à sua intenção poética, todo ele feito de evidência e de sublimidade. As paisagens dos textos produzem os arquipélagos textuais.

A política da paisagem defende a tese de que a singularidade não pode ser tomada pela transparência, ser reduzida à padronização da raiz única. Entretanto, as singularidades podem coexistir, confluir, tecendo tramas, cuja verdadeira compreensão incidiria na textura dessa teia e não na natureza dos componentes. A compreensão de pensamento de si e de pensamento do outro perde sentido; a ideia de bárbaro perde o significado. Todo o outro é um cidadão. O processo em aberto é o sentido. O sentido político da paisagem entra em tensão com a lógica de redução dos paradoxos e das heterogeneidades presentes na dinâmica

da transparência e do continente. A paisagem é um ponto importante da política dos arquipélagos de libertação, porque a política da paisagem é uma totalidade aberta, em movimentos constantes, mas relacionada em responder aos problemas do lugar, das suas paisagens.

O pensamento da paisagem busca escapar da verdade absoluta, protege dos becos sem saídas. A paisagem entra no campo da política quando ela é compreendida como a memória, como o sujeito e o objeto, é o lugar de produção de arquipélago textual. É a força da multiplicidade dos imaginários. Na dimensão da política, surgem alguns questionamentos: "Como traçar esses limites sem sucumbir ao ceticismo ou cair na paralisia? Como conciliar a radicalidade inerente a toda a política com o questionamento necessário a toda a relação?" (Glissant, 2011, p. 183).

A política da paisagem partilha a integração com o diverso. A paisagem intersecciona o político e o estético, o imaginário e o poético, a crítica e o utópico. A paisagem faz uma crítica às ações reducionistas das civilizações que se anunciam universal, legitimada pela Herança da Ideia, constituindo a necropolítica. A política de morte tem no racismo sua base fundamental; atualiza-se por meio da ideologia e da utopia, duas expressões marcantes do imaginário social. A ação da necropolítica povoa-se pela imaginação da aniquilação da alteridade. A paisagem busca conciliar um problema que aparece a toda política: a verdade absoluta sem a relação com o tempo, a paisagem e o lugar. Portanto, a opacidade é a tentativa de recusa desse movimento de generalizações.

Deriva opaca: revolta e resistência

A deriva opaca é uma experiência de revolta e resistência ao projeto redutor da aniquilação do diverso. Ela potencializa a força do espaço vazio. O lugar de produção de outros espaços para além do já estabelecido. A deriva opaca navega no mar revolto, em considerar que a Europa e os Estados Unidos têm o poder de matar, mas não dominam as opacidades, os "traços" (Glissant, 2005), "as linhas de fuga" (Deleuze; Guattari, 1995).

A ideia de traços, em Glissant, e linhas de fuga, em Deleuze e Guattari, têm horizontes semelhantes, mas imaginários dessemelhantes. O primeiro traz a experiência africana espalhada pela diaspóra. O traço é a tentativa de encontrar os valores africanos na Antilha, é a invenção de mundos.

O traço é uma forma de relação em que acontece a poética. É sentir o tremor do mundo. O traço é o que papai Longoué mobiliza para apresentar a Mathieu Béluse os fragmentos da memória dos seus descendentes, não tem o objetivo da ideia fixa. Glissant (2005, p. 84-85) afirma que:

> O rastro/resíduo não reproduz a vereda inacabada na qual tropeçamos, nem a lameda lavrada que se fecha sobre um território, sobre o grande domínio. É uma maneira opaca de aprender o galho e o vento, ser um si que deriva para o outro, a areia na verdadeira desordem da utopia, aquilo que não foi sondado, o obscuro da corrente no rio liberado.

O traço apresenta o entendimento de criação. É o espaço de reconexão das alianças sem a ideia de sistemas. As linhas de fuga em Deleuze e Guattari (1995) também têm o sentido de uma ação criativa. É uma forma de descobrir mundos.

As linhas de fuga buscam não recair nas sínteses impostas, presentes, por exemplo, no pensamento de sistema. As linhas de fuga conectam com outras raízes, mas a sua direção é imprevisível, não é controlada. O objetivo é escapar da síntese totalizadora, do relativismo exacerbado ou do totalitarismo. As linhas de fuga recriam o sistema a partir de fora, provocando rupturas.

> Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão

> novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito – tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipiana até as concreções fascistas. Os grupos e os indivíduos contêm micro-facismos sempre à espera de cristalização. Sim, a grama é também rizoma. O bom o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada (Deleuze; Guattari, 1995, p. 26-27).

A paisagem trazida por Deleuze e Guattari (1995) da linha de fuga e traços, com Glissant (2005), contribui para o entendimento da deriva opaca: a constante invenção da existência, o apetite do mundo, a força imaginária da incerteza do mundo de ter que permanecer si mesmo e ser habitado pela mudança das paisagens. A deriva opaca é o lugar da produção de sentidos, mesmo quando o abismo é a ordem e a desordem. A deriva opaca está habitada pelo arquipélago e na conexão da poética do tempo, o hoje. É na opacidade do tempo e do espaço que nascem as categorias que dão sentidos ao mundo, à criação. A identidade, por exemplo, nessa busca da deriva opaca, não tem a intenção de recair em um sentido folclórico, mas na compreensão do significante de identidade.

Jonas Rano (2015) defende que a disputa do próprio conceito de identidade é produzida no acontecimento. Este, em diálogo com a discussão da crioulização em Glissant, identifica que a produção de identidade é fortalecida pela opacidade de cada um, pois o "direito à opacidade", como afirma Glissant, está na tensão radical com a diversidade. A opacidade somente é possível em coexistência com a diversidade e na experiência vivida da Poética da Relação. Nessa poética, instaura-se a relação opaca ou transparente.

Rano (2015) identifica que a discussão da identidade na construção direta com a diversidade passa, frequentemente, pela opacidade. E o fragmento de memória, que é o caminho no obscuro pela construção da identidade e disputa pela memória, atravessa a experiência da diáspora negra. O fato de ter sido retirado da humanidade, a partir de um projeto moderno ocidental para o desenvolvimento da Europa, faz da construção de linhas de fuga e do traço um modo de resistência e uma

recusa em ser morto. E, nessa deriva opaca que tem a violência como estrutural, lembrando Fanon e Césaire: "Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência" (Fanon, 2008, p. 189) para continuar "de pé e livre" (Césaire, 2012, p. 87). O ato poético e o ato político de Césaire e Fanon inserem-se na deriva opaca de ser um guerreiro do imaginário do mundo na poética do grito e do tremor do mundo.

A deriva opaca traz a imagem do traço como essa experiência afrodiaspórica que potencializa o sentido de resistência e de luta por libertação. A experiência em um território que tem seu imaginário dominado pelo projeto racista coloca a imaginação como um dos territórios de revolta e resistência. A imaginação é a possibilidade da relação entre a opacidade do tempo e do espaço com a estética da terra. Ela é potência para a ação. Na história do pensamento afro, pode-se observar os exemplos de revolta e resistência como o pensamento revolucionário haitiano (1885-1928), o renascimento negro americano (1903-1918), o pan-africanismo, o quilombismo, a Filosofia Africana, a literatura afrodescendente; exemplos de ação coletiva contra os projetos de aniquilação do ser-sendo africano e afrodescendente.

A deriva opaca tem como finalidade permanecer na transformação, na mudança, porque caso seja diferente trai sua própria condição, recai na armadilha do olhar do outro, em desejar a redução do "ser negro". As categorias produzidas para dar conta da experiência afrodiaspórica advinda da "Herança da Ideia" ou dos estudos "ocidentocêntricos" têm como projeto ético-estético-político a perpétua dominação dos povos africanos e da diáspora negra. A base do problema de África é sua estreita identificação com a Europa, que é a fonte e a razão para a contínua dominação ocidental dos povos africanos e do pensamento africano (Oyěwùmí, 1997).

Nesse sentido, a deriva opaca tem como horizonte a constante problematização de provocar a desordem na ordem. O discurso oficial, o consciente, tem como sentido a aniquilação da pessoa negra. A deriva

opaca está no próprio tecido da violência sem sentido. O eterno retorno à condição de violência é constantemente reorganizado na redução do imaginário, o qual obriga uma órbita de pensamento em que não existe invenção da existência, apenas o mesmo movimento no percurso da mesma tensão. O imaginário conservador tem relação, mas em repouso. Entretanto, a deriva opaca promove a relação em movimento. A ideia não é fixa, mas estabelece em traços.

O conjunto de atitudes imaginativas, o imaginário, é uma deriva que a experiência africano brasileira produz para superar a tentativa de projetos que insistem em atualizar uma política de morte constante sobre os corpos de negros e de negras.

A imersão dos negros africanos e dos negros da diáspora na "deriva" do Oceano Atlântico retira a ideia de nação, território e coloca a imaginação para aquele que viveu a experiência da colonização e da pós-colonização como possibilidade de futuro. É o lugar da utopia. Como afirma Derek Walcott (1995): "Agora não tenho nação que não seja a imaginação". O que nos faz lembrar o poeta que afirma que "[...] território é o que carrego em mim e me transporta para onde nasci" (Onawale, 2011, p. 51). A imaginação é aqui um percurso ontológico em que o ser, em relação, estabelece sentidos da sua existência e experiência. A nação e o território são reconstruídos na experiência da deriva opaca como lugar de resistência a partir de um sentimento de revolta e raiva. Mas não é uma revolta e raiva destrutiva, elas são inventivas.

A imaginação é o lugar da ação. É o lugar da criatividade, onde o sonhar é uma potência de força criativa de outros espaços e, assim, supera a política de morte. Frantz Fanon (2005, p. 69) afirma que: "Durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove horas da noite e as seis da manhã". Ele defende que os sonhos daqueles que estão condenados da terra são:

> [...] sonhos de ação. Sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, nadando, correndo, escalando. Sonho que estou rindo, atravessando

> o rio com um passo, que sou perseguido por bandos de carros que nunca me alcança (Fanon, 2005, p. 69).

A imaginação é uma força do espaço vazio que tem a potencialidade de desafiar o poder de matar. A imaginação é o lugar que desafia a lógica disciplinar e do controle, por isso ela desafia o imaginário da necropolítica. A experiência da violência da colonialidade coloca o negro da diáspora imerso naquilo que Nathalie Etoke (2010, p. 11-12, tradução nossa) cunha de "melancolia africana":

> Em um mundo onde o pensamento está solventemente preso em uma linguagem que se esforça para apagar a sensibilidade da existência, como explicar uma experiência de vida subsaariana e afro-diáspora enraizada no sofrimento de estruturas sociais, econômicas, culturais, políticas e históricas dominadas por relações de poder desiguais? Como examinar o reencontro com o Outro? Como entender uma viagem em direção à liberdade que se realiza através da dor infligida ao corpo, dor que penetra na alma? Descrevendo uma subjetividade onde a autodestruição e a reconstrução se baseiam em experiências traumáticas? Estas questões surgem para aqueles que foram excluídos da família universal. Aqueles que são seqüestrados pelo Outro na esfera animal e primitiva. Aqueles que sabem que 'o não-reconhecimento ou o erro de reconhecimento oprime o sujeito e o tranca em um ser falso, deformado e reduzido no mundo'. Aqueles que parecem condenados a provar sua humanidade através do tempo e do espaço. Aqueles que aprenderam a viver no ventre da morte. Tráfico negreiro. Escravidão. Colonização. Pós-colonização. Melancholia africana...

A experiência da vida afrodiaspórica é enraizada em um sofrimento que se atualiza em diversos poderes instaurados pela sociedade. É uma violência física e simbólica. *Os condenados da terra* têm na sua jornada a opacidade como possibilidade de engajar e encantar o que está claro. A deriva opaca é a paisagem e a imaginação daqueles que inventaram

formas de vidas no ventre da morte (Etoke, 2010). O poeta e filósofo Eduardo Oliveira (2016, p. 107) afirma na poesia deriva de ancestralidade:

> viver de posse da morte não temer o vidro o corte
> o perigo a partida a novidade.

A deriva opaca é uma maneira como se traduz uma estética da terra, a qual relaciona uma recusa em ser morto diante do sofrimento da política da morte. A revolta e a resistência são uma ação sempre constante para aqueles que "vivem de posse da morte".

A necropolítica, em seu projeto de atualizar a colonialidade da vida do afrodescendente, instaura uma deriva opaca, na qual a entrada no absurdo coloca o sofrimento e o infortúnio como condição para a produção de outro mundo. Nesse aspecto, a relação entre o debate da Filosofias Africanas como liberdade e a Poética da Relação, mediada pela imaginação, é uma força criativa para atingir a partilha sensível do mundo e alcançar a filopoética. A filósofa Etoke (2010, p. 27, tradução nossa) apresenta uma paisagem que mobiliza uma estética do sofrimento e do infortúnio a partir da melancolia africana:

> Uma estética de infelicidade e sofrimento confrontada com a recusa de morrer, a melancolia africana é um conceito extensível que examina como os subsaarianos e afrodescendentes lidam com a perda, o luto e a sobrevivência em uma prática da vida cotidiana contaminada pelo passado.

O sofrimento causado pelo projeto racista, paradoxalmente, é utilizado como chama para a recusa em ser morto. O poder de matar aniquila a força dos espaços vazios. Ele busca tornar tudo transparente, mobilizado por uma única paisagem. Os africanos e afrodescendentes marcados pela experiência da melancolia africana renascem dos projetos de aniquilação. Estes os obrigam a se revoltar e a resistir para a abertura do mundo, uma vez que o mundo que os espera é de destruição, dor e fraqueza (Etoke, 2010).

Etoke (2010) afirma que a melancolia africana tem como compreensão o entendimento de que esse sentimento é tomado por aqueles que foram prometidos a uma experiência existencial determinada ao encontro com o Outro. Segundo Etoke (2010, p. 27-28, tradução nossa):

> [...] melancolia africana refere-se sempre às tribulações de populações cuja promessa existencial foi marcada e plastificada pelo encontro com o Outro. Aqui, o tráfico de escravos, a escravidão, a colonização e a pós-colonização são pontos de referência objetivos, tangíveis e implacáveis.

A imagem construída por Etoke para a compreensão da melancolia africana é uma paisagem da deriva opaca. A colonialidade da vida no seu constante projeto de aniquilação é desafiada pela resistência africano-brasileira, que se reinventa e revolta-se contra a política de morte. A deriva é o desvio. O projeto construído para os africanos e afrodescendentes é o da política de morte, seja de uma única verdade, seja das incertezas dela. A verdade que aparece como projeto do devir afrodescendente é a da colonialidade da vida, é o encontro com o umbigo da morte inventada pelo monocolonialismo. A força dos espaços vazios movimentados pela necessidade da expansão e continuidade da vida é uma maneira de resistência ao projeto da necropolítica.

A melancolia africana é um sentimento de potência de criação. Na tradição indo-europeia, Aristóteles, na obra *O homem de gênio e a melancolia*, considera a melancolia como produtora de conhecimento. A causa da construção da cultura seria a melancolia. O nada, o não sentido, impera sobre o melancólico, pois ele não consegue definir a sua dor, a sua vertigem. O seu pesar não é nomeável, assim, o melancólico, segundo Kristeva (1989), é aquele que perdeu o seu próprio "eu" e essa perda não pode ser dita. Ele sofre com esse vazio infinito e, ao mesmo tempo, não consegue definir, nomear ou trazer para sua racionalidade que dor é essa.

Diferentemente do depressivo que, sabendo que foi deserdado de algo interior, vai em busca de um sentido para a sua existência e sempre frustrando-se, o melancólico não sabe qual a sua perda, enquanto o depressivo sim. De acordo com Júlia Kristeva, o ser melancólico desprendeu-se da coisa e não do objeto. Kristeva (1989, p. 19) define assim o ser melancólico:

> [...] tem o sentimento de ser deserdado de um bem supremo não-nomeável, de alguma coisa irrepresentável, que talvez só uma devoração pudesse representar, uma invocação pudesse indicar, mas eu nenhuma palavra poderia significar.

A deriva opaca em relação com a melancolia africana tem a potência de criação como na concepção há pouco apresentada – a da melancolia. A deriva africana e afrodiaspórica tem a experiência de ter sido desprendida da coisa. A deriva opaca (melancolia africana) é resultado do projeto colonialista, pelo sistema político econômico escravagista. A deriva opaca é resultado dessa violência e, por causa desse poder de matar, tem-se como resposta a recusa em ser morto. Segundo Nadia Yala Kisukidi (2017), fazendo uma leitura de Etoke (2010), a melancolia africana não tem o sentido de ser patológica, é um estado de espírito de cartografar a maneira como a dor produziu a consciência afrodiaspórica. Segundo Kisukidi (2017, p. 64): "Ou a forma como os vivos tendem a escapar da constante ameaça de sua possível morte e tornam-se capazes de suportar a constância de tal ameaça". A violência a qual os "corpos e memória mutiladas" (Kisukidi, 2017, p. 67) são submetidos traz uma dimensão dialética. O terror é recusado quando se reconstitui a humanidade no local onde ela fora violentada.

A deriva opaca recria a vida por meio de uma imaginação emancipatória. A deriva tem o eco da revolta e a paisagem da resistência. A música afrodescendente é um exemplo dessa recriação da vida a partir de uma fagulha ecoada pelo tempo e de um fragmento de paisagem

que povoa a imaginação. O jazz, como sinaliza Etoke (2010, p. 30, tradução nossa):

> Emblemático da melancolia africana, os modos de expressão musical inventados pelas mulheres afro-americanas exploram a relação dependente entre internalização e externalização da perda, morte e sobrevivência, tristeza e alegria. No espiritual, blues e jazz existem traços africanos distantes que sobreviveram à Passagem do Meio. Traços aos quais se acrescentam uma apropriação e reinvenção da música européia, da mensagem e reinvenção da música européia, da mensagem cristã e secular. Inicialmente, estes três gêneros musicais constituem um motor criativo através do qual o imigrante subsaariano para a América tenta lidar, compreender e aceitar o Absurdo. Através da música, ele afirma sua presença e humanidade em um mundo novo que não é o seu.

A música é uma expressão artística muito utilizada pelos arquipélagos africanos que se reinventam na diáspora. No capítulo três, intitulado "Poética do movimento: visões da dança e da música", no livro *Niilismo e negritude* (2010), o escritor e economista camaronês, Célestin Monga, relaciona-se com a produção artística do músico congolês, Lokua Kanza, como uma possibilidade de agenciamento com o país do Congo a partir dos seus tons e semitons. Segundo Monga (2010, p. 92-93):

> Lokua Kanza: música da melancolia, música da embriaguez do desejo, música da fé, que chega a dar vontade de visitar o além. Sem barulho nem furor, ela anula o miserabilismo e a indigência atribuídos sempre à África. Mostra delicadamente sua nobreza e dignidade em acordes secos, que desafiam e destacam as notas, que se impõem com facilidade porque a orquestra deixa muitas vezes lugar para o solo do violão – como para lhe dar o máximo de oxigênio. Cada semitom, cromático ou diatônico, considerado a menor distância entre duas notas na música ocidental, é transformado em uma distância infinita em que o menor suspiro evoca o lufar do vento, e a onomatopeia mais anódina soa como um chamado

> sensual que se ouve somente na floresta tropical. Na penumbra de cada nota, uma luz perniciosa e insistente. No enigma de cada intervalo, diminuto, menor, maior, justo ou aumentado, melodias sutis e harmonias delicadas. Complexidade de ditos, não ditos e sensações equívocas. O congo, país distante e às vezes sonhado, nunca estivera tão próximo.

A recriação de arquipélagos de libertação é uma constante para quem mobiliza-se pelo paradigma liberdade. O eco de luta por justiça e liberdade e a paisagem afrodescendente impulsionam a força por outros arquipélagos de libertação. A deriva é a mediação entre o eco e a paisagem. Portanto, a deriva cria outros espaços, como o jazz.

Os arquipélagos produzidos nesse campo não têm o controle do pensamento da transparência mediado pela epistemologia do continente. O que se tem é a incerteza do mundo. É a imersão no devir, na transformação constante. Segundo Oliveira (2016, p. 64):

> deriva
> i
> acabaram-se as certezas do mundo estilhaços de vidro içados ao
> chão
> espelhos por toda parte quebram-se a vida e a arte imitação!
> as imagens gravadas na retinta não acionam memórias ancestrais
> passam os tempos. eles não voltam. jamais?
> não tem mais ouro
> tecido
> sal nem donzela na beira da praia nem lágrimas de Portugal
> os tambores calaram do outro lado do mar o que esperar?.

O sentimento de deriva é o da convivência do paradoxo. De ser habitado pela angústia, de ter, na opacidade, a força poética de encantar o claro, e saber que a ausência da certeza do mundo é a força do espaço vazio necessário para a recriação do mundo: a imaginação. A presença da certeza do mundo é a constatação de sua imobilidade. Todavia, a incerteza

do mundo é onde pode-se "conjugar angústia e felicidade" (Oliveira, 2016, p. 65) e, assim, reinventar a si e recriar outros mundos. Portanto, mobilizando ecos e paisagens. A deriva é a experiência de arquipelagizar os continentes. A deriva afasta-se do entendimento de uma existência única do modo de filosofar, de uma perspectiva sem movimento.

O debate acerca da incerteza do mundo, embora tenha essa leitura desde o ponto de vista da abertura para as multiplicidades de visões de mundos, de não ser seduzido pela totalidade fechada, a qual tem a verdade sendo produzida a partir do espelho da transparência. A verdade como totalidade fechada é a não verdade, no entanto, a incerteza do mundo é libertadora quando é defrontada pelos regimes de pensamento em que a verdade é uma tradução de todas as experiências que existem.

A certeza do mundo é o fundamento do controle, da disciplina e do imaginário de padronização do mundo. É a fagulha da globalização contemporânea da violência que apaga os arquipélagos do mundo em nome de uma totalidade-mundo sem diversidade, cometendo "etnocídio" e chegando ao "ideocídio" (Appadurai, 2009). O racismo, a colonialidade da vida e a necropolítica são verdades agenciadas pelos desejos. Eles são articuladores dos desejos. O silêncio dos tambores lança o afrodescendente na incerteza do mundo. No momento em que os tambores são silenciados, do outro lado do mar seca a beleza, porque o silêncio do tambor é o sinal da modernidade europeia destruindo as paisagens e desumanizando os africanos e afrodescendentes. A modernidade europeia instaura um imaginário acerca da experiência africana que é de pobreza e destruição. Todavia, o continente africano, como afirma Sarr (2016), sempre foi um imaginário de riqueza. O território africano sempre foi da terra de ouro e de intensas trocas comerciais. Essa é a metáfora do tambor calado do outro lado mar. Mas o que esperar com o silêncio do tambor? Agenciar desejos de revoltas.

Resistir a partir da revolta! A revolta agencia a dor para a criação de outro mundo. Não uma revolta que esquece a origem porque está deserdada. Não se trata da revolta que transforma o ser humano na luta

sem honra. Albert Camus (2017, p. 396) chama atenção para o perigo da revolta que opera como destruição.

> A revolução sem honra, a revolução do cálculo, que, ao preferir o homem abstrato ao homem de carne e osso, nega a existência tantas vezes quanto necessário, coloca o ressentimento no lugar do amor. Tão logo a revolta, esquecida de suas origens generosas, deixa-se contaminar pelo ressentimento, ela nega a vida, correndo para a destruição, fazendo sublevar-se a turba zombeteira de pequenos rebeldes...

A revolta é um sentimento primeiro para aqueles que sofrem a violência, mas ela deve ser mobilizada para afirmar a vida, não a negar. É uma maneira de recusa em ser morto. A revolta filosófica é uma resposta contra o antipensamento, ao obstinado desejo do aniquilamento da vida.

> A filosofia e o filósofo revoltam-se contra a desordem do país e do mundo, contra as opressões, as desigualdades, as injustiças, a violência. Ao mesmo tempo, militam pela construção de uma família fundada sobre a justiça (Ngoenha, 2017, p. 155).

A revolta filosófica caminha na contramão das opressões (Ngoenha, 2017). Ela constrói, segue no horizonte da pulsão de vida, contra a pulsão de morte. A revolta está conectada com o acontecimento, com o hoje. A revolta é mobilizada por uma utopia. Aquilo que está na disputa do tempo, no acontecimento. Sobre esse eco e paisagem, é possível tomar como a definição de afrotopia, de Felwine Sarr (2016, p. 133, tradução nossa), na sua obra homônima, em que afirma ser a afrotopia entendida como "O futuro é aquele lugar que ainda não existe, mas que está configurado em um espaço mental".

A utopia africana está em disputa, em construção. A África utópica está na produção da imaginação. Ela encontra-se na força do espaço vazio. Como disse Sarr (2016), o "afrotopos" é o lugar ainda não habitado pela África que vem. É uma África que está na deriva opaca, onde guarda a

resistência. O afrotopos é a possibilidade de estar "relembrando a força dos espaços vazios". É algo que já aconteceu no passado. Segundo Sarr (2016, p. 133, tradução nossa):

> [...] O Afrotopos é o atopos da África, um lugar ainda não habitado pela África que está por vir. É uma questão de investi-la através do pensamento e da imaginação. Das seqüências que estruturam a temporalidade das sociedades humanas, o futuro é aquele em que podemos atuar plenamente, concebendo-o e dando-lhe substância.

O mundo, dessa maneira, é percebido como detentor de uma multiplicidade de possíveis. A recriação e a reinvenção são uma constante nesse sentido do afrotopos. E um dos sentidos para esse encontro com um espaço que ainda não foi materializado pela África é o encontro das dores, de edificar a humanidade. E ela precisa, para acessar tal desejo, caminhar rápido. Agora, não mais pelo caminho indicado pela modernidade europeia, mas pela trajetória que escolheu. E esse caminho a levará para a descolonização, que é o encontro consigo mesmo.

A relação com o si mesmo é o caminho para a superação da servidão voluntária. O si mesmo é uma produção, para quem viveu a experiência da deriva, em relação. É uma construção de errância. O si mesmo, sendo produzido nessa deriva, é a constatação da identidade sendo produzida no próprio tecido da violência sem sentido. Mas essa experiência da violência é a causa para esse enraizamento, do encontro consigo mesmo. Esse reconhecimento de si é a potência da recusa em ser morto, de superar a servidão. Segundo Kodjo-Grandvaux (2017, p. 9, tradução nossa):

> A consciência de minhas próprias aptidões, de minhas capacidades, me ajudará a reagir, a estabelecer limites ao comportamento de meu adversário ou daquele com quem devo compor um mundo em comum. É a recusa da servidão voluntária, de ter que corresponder às expectativas dos outros, dos dominantes, é a rejeição de uma assimilação que me mantém em um lugar inferior. O reconhecimento não é suficiente. Outros podem muito bem me reconhecer

> sem me aceitar como próprio, a fim de me controlar melhor, de me possuir. Eu continuo sendo o outro, o diferente, o estrangeiro. Foi o que mostraram os primeiros estudos etnológicos: o objetivo era conhecer as populações africanas para melhor escravizá-las e explorá-las, sendo os primeiros etnólogos membros do corpo de administradores coloniais, ou mesmo oficiais da infantaria colonial.

A "deriva opaca: resistência e revolta" é essa experiência de dispersão, de ser lançado nas incertezas do mundo. Mas o caminho errante, paradoxalmente, é de encontro consigo mesmo. A imaginação é a potência para a recriação de si, é a ultima fronteira da liberdade. O sentimento de deriva é o encontro em última medida consigo mesmo. Nesse sentido, a opacidade, entendida neste trabalho, pode ser deriva da paisagem, a qual Edimilson de Almeida Pereira cria no poema *Orí*[5]:

> Estar à deriva na linguagem.
> Estar só
> Em órbita.
> Traído à vista do mar: pela origem a ponto de trair se tornar
> um verbo totem.
> Esculpido no mar
> à
> revelia de ti (Pereira, 2017a, p. 11).

A experiência de estar à deriva é do terror e do tremor. É o paradoxo de viver em sistema social e cultural de aniquilação de sua existência e, ao mesmo tempo, de ser integrado culturalmente a essa lógica. A sensação de deriva é de solidão, embora esteja em constante relação. A deriva é o

5 Para os iorubás, o orí (cabeça) é uma divindade. De acordo com Juana Elbein dos Santos (2012, p. 234), em *Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*: "[...] o doble do orí, residindo no òrun, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa; [...]". Seguindo com Santos (2012, p. 235), "[...] se por um lado o Orí-inú do àiyé reside no corpo, na cabeça de cada indivíduo, sua contraparte, o Orí-òrun é simbolizado materialmente e venerado. Durante as cerimônias de Bori (=bo + ori = adorar a cabeça), ele é invocado e os sacrifícios são oferecidos ao Orí-inú, sobre a cabeça da pessoa, e a Igbá-orí, cabaça simbólica que representa sua contraparte no òrun".

desvio frequente. É uma traição que caminha para o encontro consigo mesmo. É uma traição inscrita pelos antepassados que tem a função de proteger e encaminhar o grupo social. Na deriva opaca, a construção da identidade é esculpida para além do eu e do outro. Ela se dá na opacidade: "Esculpido no mar à revelia de ti" (Pereira, 2017a, p. 11).

A origem na deriva é um desvio. O mar é essa experiência de renascimento. É uma viagem sem roteiros e a entrada nessa direção chega em outros caminhos. É a criação de outros espaços para além do já determinado. "Entro nessa direção sem roteiros. O que aí se mostra. São mapas. De outros mapas" (Pereira, 2003, p. 133).

A deriva é produtora de uma singularidade irredutível. A existência como relação dá-se de maneira possível quando se entra no fluxo da percepção de conceber a deriva opaca como produtora de resistência. A criação diversa que é esculpida do fundo mar, da opacidade, renasce, a cada instante, na criação de outros mundos, de inventar utopia. A recusa em ser morto é um projeto utópico. A criação da humanidade é um projeto constante. A deriva opaca é a resistência pela continuidade e expansão da vida. A deriva opaca tem, no vento, sua expansão e, no mar, a sua profundidade. A deriva opaca traz a expansão e a profundidade desses dois elementos da natureza: vento e mar.

A resistência é uma constância na experiência dos africanos e afrodescendentes. As dores produzidas pela violência da transparência que atua com o poder de matar solidificou-se nos corpos "mutilados". Todavia, a dor solidificada nos corpos é viva nos arquipélagos, por isso, deriva libertações, pois são as dores que produzem sentidos ao filosofar que está entre a terra (estética) e a opacidade (ética) mediada pela paisagem (política).

Filosofar nos arquipélagos da libertação é uma disputa por imaginários. O caminho é povoar o imaginário agenciado pelos corpos que têm a memória da dor e da revolta. Um dos primeiros passos é o entendimento de que a opacidade é a "[...] subsistência numa singularidade não redutível" (Glissant, 2011, p. 180). Ela não só compreende o direito à

diferença, mas o direito à opacidade. A opacidade, quando confrontada com a alteridade, ou seja, a opacidade da alteridade, é uma potencialidade da continuidade da vida humana. A opacidade é um instrumento vitalista (Wiedorn, 2018). É a ética: a força da vida. "[...] A vida é um combate interminável" (Fanon, 2005, p. 111).

Outro aspecto da recusa em ser morto é o da estética da terra, como espaço de disputa do imaginário da necropolítica. Todavia, como acessar a estética da terra, tendo em vista a violência e toda forma de alienação em torno da terra que atravessa a história dos povos que sofreram a força do monocolonialismo? Segundo Fanon (2005, p. 61): "[...] para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade". A dissociação dos africanos e afrodescendentes com a terra configura-se como um projeto de morte, entretanto, Glissant defende que é necessário restabelecer essa relação com estética da terra. E, segundo Glissant (2011, p. 146), alcança-se essa relação da estética da terra com a "[...] estética do choque e da intrusão. [...] Estética da ruptura e da junção. [...] Estética do contínuo-variável, do descontínuo-invariante". E essa relação envolve a imaginação. Para Glissant (2011, p. 144), "[...] é aí que a imaginação e a expressão folclóricas, mas rizomadas no conhecimento das nossas culturas, se tornam preciosas". É na aposta do imaginário que aparece a força de uma resposta à recusa em ser morto. É no imaginário que ainda persiste uma violenta produção de espaços vazios para a não liberdade e para a continuidade das várias formas de violência e perpetuação das injustiças. O imaginário racista persiste em se atualizar nas paisagens brasileiras; mesmo com avanços na ordem, inclusive da jurisprudência, o imaginário conservador insiste em persistir.

Da relação entre a ética da opacidade e a estética da terra mediada pela imaginação, alcança-se o campo político[6], o qual denomina-se "política da

6 Essa compreensão do político é entendida em diálogo com Chantal Mouffe (2015), no livro *Sobre o político*. Político é identificado com o nível "ôntico". É a disputa por espaço de poder, dos conflitos e dos antagonismos necessários para a sobrevivência da democracia (Chantal

paisagem". A política relacionada com a paisagem instaura a dimensão ecológica, a qual tem uma conexão com a totalidade-mundo. A política da paisagem mobiliza um entendimento físico e simbólico, que tem na ecopolítica a potência de "escutemos o grito do mundo" (Glissant, 1997b, p. 251, tradução nossa).

A conexão com a paisagem estabelece uma "visão ecológica da relação". A discussão política instaura uma dimensão da junção do ser humano com a natureza. O pensamento sagrado com o território é um alcance que se pretende com a escuta do grito do mundo. A floresta, o mangue, o sol, a água, o vento, o mar, os rios, a terra e o fogo são elementos que movimentam o pensamento de Glissant, nos romances, nos ensaios ou nos poemas. Segundo Glissant (1997b, p. 51, tradução nossa):

> Veja, diz ela, a floresta amazônica, encolhendo sobre seu povo e contando incansavelmente aqueles que caem, e suas árvores arrancadas ao mesmo tempo, uma vida uma árvore, uma árvore uma vida, derrubada. A floresta do Zaire, um campo de concentração, repleto de valas comuns, com esqueletos para caminhadas. Eles evaporam lá, quem poderia encontrar sua poeira? Pensamos sobre isso, pensamos sobre isso, seguimos em frente. Nós dizemos que as florestas são os pulmões da terra. E como pode uma floresta ser os pulmões da terra. E como uma floresta pode cobrir tais noites? Como não muda esses turnos de homens? Ah, eu gostaria de poder dizer que me sinto linda.

A floresta é uma paisagem que impulsiona o encontro entre Mathieu Béluse e papai Longoué. Uma das leituras para a floresta é o esquecimento e a memória de papai Longoué; outra perspectiva é a ancestralidade dessas duas famílias. Ao procurar a história de suas famílias, Mathieu não se encontra somente na árvore genealógica, mas também a partir

---

Mouffe, 2015). A filósofa difere o político da política; para isso, dialoga com Heidegger, para fazer tal distinção. A política é "ontológica", esse é o entendimento teórico, é a criação das instituições. Enquanto o político é a prática, o político é a teoria.

das florestas. Nelas existem muitos espaços opacos, no entanto, elas são o pulmão da terra. São as forças criativas e inventivas da terra.

Além da floresta e da terra, há outros elementos da natureza que potencializam uma política da paisagem. Os elementos da natureza, tais como mangue, água, vento, rio, mar, fogo, floresta e árvores reconectam o ser humano com o Todo-Mundo. Não há dicotomia entre ser humano e natureza. Eles são comutados. Nesse aspecto, é um pensamento contramoderno. A política da paisagem é um modo de recriar a vida contra uma política de morte. Os elementos da natureza – fogo, terra, árvore, vento, florestas, mar, vento – são imaginários guerreiros presentes no candomblé diaspórico. Na cosmopercepção do candomblé diaspórico, os elementos da natureza são sagrados.

A natureza atua, nesse aspecto, como um *a priori* na ação política da recusa em ser morto. Os imaginários africanos, em deriva na diáspora, trazem elementos de resistência, o que atualiza as forças poéticas do ciclo da vida. A partir da natureza, a cosmopercepção africana na diáspora recriou formas de resistências nos arquipélagos: os quilombos, as religiões de matrizes africanas, os quilombos educacionais, os cursos pré-vestibulares negros e as irmandades negras são ações políticas contra o deus do abismo, o Abadon.

Com uma fagulha de memória, com a saliva fecundando o imaginário, foi possível potencializar vidas contra o poder de matar. A recusa em ser morto é um movimento constante na experiência dos tempos africanos. Os arquipélagos deslizam da terra para o mar, eles ficam nessa errância permanente (Glissant, 1997b). Para se chegar ao processo de libertação na deriva filosófica, é necessário viver o arquipélago. Experimentar o seu mundo e suas contradições para, a partir dessa conexão com a terra, relacionar-se com o Todo-Mundo. Segundo Glissant (2009, p. 89, tradução nossa): "Viver o mundo: experimentando primeiro seu lugar, suas fragilidades, suas energias, suas intuições, seu poder de mudar, de permanecer. Sua política. Viver o lugar: dizer ao mundo, também".

Filosofar nas derivas dos arquipélagos

> [...] A negrada que cheira a cebola frita reencontra no seu sangue derramado o gosto amargo da liberdade (Césaire, 2012, p. 85).

O arquipélago é escolhido pelo fato de intelectuais como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento mobilizarem, entre outras categorias e problematizações, a dimensão territorial/espacial como fagulha da recusa em ser morto ao projeto da colonialidade da vida. O enfrentamento da violência racial passa pelo território e espaço, especialmente quando se colocam os conceitos de amefricanidade, no entendimento do pensamento de Gonzalez (2018), e de quilombo, com Beatriz Nascimento (2008).
Os conceitos de "amefricanidades" e "quilombo" são entendidos neste trabalho como território porque, de acordo com Sodré (2002, p. 23):

> A idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do *Raum* heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto, o espaço-sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar –, uma outra é o território.

Os conceitos de amefricanidade (Gonzalez, 2018) e de quilombo (Nascimento, 2008) podem ser entendidos como físicos e simbólicos. As categorias são geográficas e de processos culturais. Com relação ao conceito de amefricanidade, segundo Gonzalez (2018, p. 329-330):

> Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em

> modelos como: Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de Pan-africanismo, 'Negritude', Afrocentricity, etc.

Gonzalez (2018) concebe para a disputa de interpretação do território brasileiro as contribuições das culturas africanas e ameríndias. Pires (2018, p. 292), em sua leitura sobre Gonzalez, entende que a disputa pela realidade é advinda "[...] da cultura ameríndia e africana para a produção e compreensão da realidade". A perspectiva de resistência e de reinvenção é constante no entendimento de Gonzalez acerca da amefricanidade. A crítica ao colonialismo e a busca por uma saída afrocentrada marca sua construção conceitual, de acordo com Pires (2018). Portanto, o Brasil filopoético na trilha da amefricanidade busca a crítica ao que o filósofo Serequeberhan (2000) denomina de "Herança da Ideia", projeto da colonialidade europeia da violência epistêmica.

Outro conceito que segue na trilha de uma dimensão territorial que reclama por resistência cultural é a categoria de quilombo, de Beatriz Nascimento (2008, p. 72). O quilombo tem a dupla conotação, ele é uma instituição africana "de origem angolana, na história pré-diaspórica" e é ideológico. A ideia de quilombo povoará o imaginário. Segundo Nascimento (2008, p. 86):

> No final do século XIX, o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística alimenta o sonho de liberdade de milhares de africanos e seus descendentes escravizados das plantações em São Paulo, na maioria das vezes por meio da retórica abolicionista.

O quilombo como símbolo utópico de libertação, como um arquipélago (físico e simbólico), atualiza e mobiliza o signo de resistência.

O poder de matar da máquina de moer vida do racismo brasileiro é combatido pela recusa em ser morto da pulsão de vida dos afro-brasileiros. O quilombo também é uma forte influência de outro intelectual de grande repercussão internacional; dele deriva o conceito de quilombismo proposto por Abdias Nascimento. De acordo com Pires (2018, p. 294):

> [...] a categoria histórico-cultural do quilombismo constitui uma práxis afro-brasileira de resistência e organização política comprometida com a liberdade. Proposta por Abdias do Nascimento e construída a partir do significado político dos quilombos como genuínos focos de resistência física e cultural, decorrentes da exigência vital dos africanos escravizados de resgatarem sua liberdade e dignidade, o quilombismo entoa novas possibilidades de organização social livre, solidária e fraterna.

O quilombismo potencializa a resistência do negro-africano preservando a memória, pois Abdias Nascimento (2009) compreende que a memória dos afrodescendentes brasileiros sofre de uma violência histórica e institucional para o seu aniquilamento. A disputa pela memória é um ato de resistência. E o quilombismo reivindica a memória dos afrodescendentes no Brasil anterior à escravidão.

Nesse sentido, a perspectiva de território percorre a compreensão de importantes perspectivas afrodiaspórica de interpretação do Brasil. O arquipélago é o lugar de invenção de outras formas de resistência, reinterpretação de liberdades e produção de sentidos.

O eco da Filosofias Africanas que será problematizada na paisagem afrodiaspórica é o eco do imaginário da violência, traduzido pela necropolítica e pelo imaginário da recusa em ser morto no mar em deriva opaca. Trata-se, pois, da discussão de um Brasil filopóetico em diálogo com os arquipélagos da paisagem afrodiaspórica na tensão entre o poder de matar e a recusa em ser morto. O Brasil filopoético debatido é a expressão política do arquipélago da resistência e da recusa em ser

morto presente nas categorias da amefricanidade, do quilombo e de um quilombismo filopoético.

A teia da discussão da filopoética deriva no sentimento de que a filosofia é uma poética: "Então, descobrimos com admiração que a linguagem das filosofias é, antes de tudo, a linguagem da poesia" (Glissant, 2009, p. 87, tradução nossa). O filopoeta defende no livro *Philosophie de la Relation* que a linguagem da filosofia é a primeira do poema. Glissant (2009) pergunta: "O que é isto, uma filosofia?". A pergunta difere de como Martin Heidegger (1973) coloca a pergunta: "Que é isto, a filosofia?". A filosofia é uma poética, de acordo com Glissant, uma poética dos arquipélagos, pois ela é territorializada e busca ser não totalitária, pelo fato de agenciar as paisagens em uma teia de relações. É a defesa do diverso. A poética carrega as sombras das florestas e detém o brilho da memória das terras. Traz como característica a penetração do obscuro e atua como um eco das particularidades e da totalidade. Sendo assim, o diverso defendido é o da refundação ontológica. Glissant (2009) pergunta: "O que é isto, uma filosofia?". Com essa pergunta "o que é isto, uma filosofia?" e não "o que é isto, a filosofia?", não seria um Deus a refundar a ontologia, mas os deuses, o diverso, como fundador do ser.

A filopoética no arquipélago busca superar a "experiência do abismo" (Glissant, 2011), que pode ser compreendida como a necropolítica, a qual ecoa da travessia do ventre da política de morte da escravidão e atualiza-se nos projetos do neoliberalismo no Brasil contemporâneo. No arquipélago, está presente a discussão do território e do espaço. É a materialização da estética da terra. A terra é uma categoria de muita disputa pelos afrodescendentes. A terra configura-se como uma possibilidade aberta de reconstrução das formas de vida violentadas pelo monocolonialismo. É a materialização da errância e dos vestígios. Essa perspectiva pensa com o mundo, desde os aportes culturais do seu território, mas age no seu lugar (Glissant, 2014). O modo de pensar, relacionado com seus problemas e seus territórios, evidencia uma estética do lugar próprio, uma estética da terra, que valoriza seus imaginários e as construções do

próprio lugar, mas está relacionada com o Todo-Mundo. Nesse aspecto, o projeto de afirmação da vida (ética) relacionada pela estética é mediado pela imaginação nos arquipélagos. Os corpos que ficaram no Atlântico estão gritando e clamando por justiça e liberdade. A força do eco e do oco profundo vindo de Olokun, do fundo mar, potencializa os projetos ecopolíticos, os quais se configuram como uma recusa em ser morto. A imaginação é a materialização da força dos espaços vazios. O espaço é constituído de territórios, pois possui infinidades de relações, as quais potencializam a força inventiva, a produção da vida. A força vital é uma recusa ao projeto da necropolítica.

A produção filosófica, desde o arquipélago, consiste em disputar o presente, em inventar o humano. A invenção do povo é a morada da utopia. A invenção difere da criação "[...] na medida em que ela acrescenta ao criado uma intenção manifesta, um verdadeiro prolongamento de natureza, de certa forma um futuro incluído no presente" (Glissant, 2014, p. 135). O povo inventado é sempre um devir. E essa invenção é o que falta à totalidade-mundo. O arquipélago é uma das possibilidades de diálogo com o Todo-Mundo, por ser um espaço constituído de narrativas, histórias e culturas.

Filosofar nos arquipélagos em deriva africana traz a experiência de rasgar a trama de um tempo e um espaço que se querem imutáveis, totalitários e, por isso, inalterados. A univocidade de filosofar nos arquipélagos fala de uma expectativa do presente a partir de projetos utópicos, experimentado na tradição de quem viveu e continua vivendo na invenção da narrativa. A perspectiva de filosofar desde os arquipélagos busca escapar de uma melancolia mortal, como afirma Françoise Vergès (2017). Ainda em diálogo com a intenção política da utopia emancipatória de Vergès (2017), o filósofo dos arquipélagos carrega consigo um devir histórico, o qual está em deriva com o Todo-Mundo. E, nesse movimento, o arquipélago instaura a relação.

A relação não é sinônima de diluição. O Todo-Mundo é o lugar da relação entre as zonas de vizinhanças, um estado permanente e

indiferenciado. A vizinhança é o lugar indefectível, ou incontornável e aberto, e a zona é um "campo vibrante de imantação" (Glissant, 2014, p. 136). O Todo-Mundo é

> [...] essa abertura, de lugar em lugar, todos igualmente legitimados, e cada um deles em vida e conexão com todos os outros, e nenhum deles redutível ao que quer que seja, é o que informa o Todo-o--Mundo (Glissant, 2014, p. 136).

O Todo-Mundo é realizado a partir dos arquipélagos. E, com a relação entre esses conjuntos de ilhas, dá-se a metáfora do Todo-Mundo, mas sem reduzir o outro ao si-mesmo. É a discussão da defesa da vida em que a abertura do mundo para a diversidade seja advinda de uma força poética, força esta atrelada ao princípio da estética da terra. A perspectiva da filopoética afrodiaspórica é a tentativa de não barbárie, de instaurar a liberdade em Relação. É na deriva opaca que acontece a relação, a morada do que é imprevisível. E essa relação é a liberdade, porque é onde acontecem outras formas de vida. É a força do espaço vazio.

Apagar a força do espaço vazio na invenção filosófica é apagar a perspectiva filosófica e produzir uma antifilosofia. O espaço vazio é a morada da liberdade. É o que potencializa a não obediência, uma recusa em ser morto ao projeto do poder de matar. Como afirma Euclides André Mance: "[...] se a filosofia é a expressão máxima de uma cultura, é necessário que essa filosofia seja a expressão da liberdade"[7]. A disputa por liberdade nos arquipélagos é a finalidade da atitude filosófica.

Partir do horizonte filosófico africano e da Poética da Relação instaura o desejo da liberdade como busca filosófica no arquipélago filopoético.

---

7 Expressão proferida por Euclides Mance ao retratar o pensamento de Leopoldo Zea no minicurso "Breve histórico da Filosofia da Libertação: uma abordagem introdutória", ministrado durante o I Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação: "Perspectivas do Pensamento de Libertação no Brasil". O congresso foi organizado pela Associação dos Professores de Filosofia e Filósofos do Estado de São Paulo (Aproffesp) e realizado em São Paulo, de 4 a 6 de setembro de 2013.

O arquipélago é o resultante da violência monocolonial. A deriva do arquipélago está no próprio tecido da violência sem sentido do Ocidente moderno. Ele nasce como recusa em ser morto. É a resistência ao poder de matar. O arquipélago é uma constante deriva, é um pensamento do tremor, da não totalidade-fechada. Segundo Glissant (1997b, p. 3, tradução nossa):

> O pensamento arquipelágico se adapta ao ritmo de nossos mundos. Ela empresta o ambíguo, o frágil, o derivado. Ela consente com a prática dos desvios, que não é nem vôo nem renúncia. Ele reconhece o alcance do imaginário do Traço, que ele ratifica.

O pensamento do arquipélago coloca em crise a construção que pretende cair na homogeneização ou na generalização. A perspectiva em deriva dos arquipélagos estabelece uma abertura infinita de possibilidade da poética. A deriva dos arquipélagos povoa o imaginário de possibilidades diversas. Todavia, o pensamento continente tem como eco a violência da Herança da Ideia à necropolítica, o qual apresenta como característica um imaginário pouco povoado; esta é a chama para a legitimação da violência racial e para a aniquilação da alteridade. O diverso tem dificuldade em persistir em uma lógica cultural que busca exterminar a potência da força do espaço vazio diverso. O oco profundo, o lugar da abertura do diverso, é preenchido pela lógica da transparência da identidade do mesmo no pensamento continente. É o apagamento da força dos espaços vazios. É um imaginário e uma produção de mentalidade de morte de tudo que não seja sua transparência. O oco, a poética da força dos espaços vazios, é preenchido pela padronização e homogeneização da violência monocultural.

O arquipélago de libertação relaciona a ética-estética com a política. A finalidade da relação entre ética e estética é mobilizar a ação. A relação da ética da opacidade com a estética da terra movimenta uma política que tem "imaginação narrativa" (Nussbaum, 2015) como construção política. A política é construída por meio da arte, da poesia, ou

seja, por meio da imaginação. Ela é a mediação entre a ética e a estética. A imaginação é a ultima fronteira da liberdade. Portanto, o arquipélago da libertação navega na politização da cultura e da poética da política.

Filosofia da travessia: filosofar em deriva de libertação

A paisagem estabelecida pela deriva coloca em deslocamento a ideia de origem única na produção do filosofar. O desvio segue como produção de sentidos. A deriva em travessia está em diálogo com a perspectiva da travessia do filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima. O conceito de travessia não está ancorado ao desejo da essência e da origem estática. A paisagem na filosofia de Bidima dá sentido ao conceito de travessia a partir dos processos. O indeterminado, a ausência de ordem, o controle e a simetria marcam a imagem da travessia.

Os projetos políticos da colonialidade seguem na dimensão de produção da unidade redutora. A diversidade das paisagens, as opacidades e as terras são traduzidas a partir da transparência da unidade totalizante. Nesse sentido, filosofar está no próprio tear da violência sem sentido: "[...] o abismo do país se ilumina, acelera minha ferida, o que em mim celebra, cospe esculpe alucina" (Pereira, 2003, p. 200).

O abismo é uma imagem constante para aquele que tem na palavra "pele" negra o seu radar. O abismo, ou seja, o racismo, que acelera a ferida do negro e ilumina o país, é a morada da "colonialidade da vida" (Flor do Nascimento, 2010). Flor do Nascimento (2010) entende como colonialidade da vida essa fundação da ontologia que construiu a perspectiva de que vidas têm valores diferentes. A hierarquia das vidas, a percepção de que a ontologia da vida hierarquizada determina quem vive e quem morre. E essa perspectiva filosófica é fundamentada pela origem estática, pela essência e pelo controle. A crítica à hierarquização, à ausência de relação e ao desejo obstinado ao uno e ao absoluto totalitário percorrem nas paisagens da travessia em deriva.

A realidade construída pelo poder colonial cria um tecido social e cultural que naturaliza um imaginário de que existem pessoas ou grupos sociais que são determinados a morrer enquanto outros são livres para viver. O destino dos "dominados" é serem subjugados até morrerem e o dos "vencedores" é serem servidos enquanto forem vivos. O destino dos primeiros é a servidão, enquanto o do segundo grupo é a liberdade. A "colonialidade da vida" é a materialização do imaginário do poder de matar. Segundo o artigo "A bioética de intervenção em contextos descoloniais", defendido por Flor do Nascimento e Martorell (2013, p. 3):

> [...] a esse aspecto da diferença colonial que permite a criação de uma ontologia da vida que cria a percepção de que algumas vidas têm mais valor que outras, quer da perspectiva política, ontológica ou existencial, o que funda uma hierarquia e justifica a dominação, submissão e exploração com a finalidade do desenvolvimento da vida menos desenvolvida. Contudo, quem define o nível de desenvolvimento é, exatamente, o lado vencedor do processo de colonização. Logicamente, a classificação decorrente reafirma a própria hierarquia, reificando o lócus desigual nos conflitos da colonialidade, e o 'direito' ao 'controle' sobre os menos 'desenvolvidos' pelos que alcançaram a preponderância histórica.

A violência colonial marca o abismo – a colonialidade da vida. A persistência da desigualdade entre as vidas é uma prática do contínuo-descontínuo da colonialidade. A atualização do discurso colonial em nossa sociedade tem servido para legitimar a colonialidade do poder sobre o ser, operando, desse modo, uma colonialidade do ser. "A colonialidade da vida normalmente tem sido usada como pretexto para práticas violentas contra sociedades" (Flor do Nascimento, 2010, p. 114).

Flor do Nascimento (2010) constrói a discussão acerca da colonialidade da vida desde a discussão crítica. O autor busca um debate acerca da bioética de intervenção e dos estudos sobre a colonialidade, a fim de encontrar uma proposta de descolonização da vida. A discussão da vida

colonizada é problematizada em torno da discussão da bioética de intervenção em contexto descolonial. O diálogo entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade objetivam "uma vida descolonizada".

A diferença ontológica que tem como objetivo construir vidas descartáveis aparece como sedução para a permanência da violência, a qual persiste em categorizar vidas que podem ser matadas. A colonialidade da vida negra aparece em vários tempos e espaços da vida brasileira: "dos condenados da terra à necropolítica" (Noguera, 2017), isto é, da escravização moderna à escravidão na contemporaneidade: o corpo retalhado do escravo e os tiros no muro. O que se chama, neste trabalho, de "política de morte" é um projeto da colonialidade em transe contra a pele negra. A colonialidade do poder, do saber e do ser tem o desejo obstinado do "ventre do navio negreiro" (Glissant, 2011, p. 19). O abismo é constante, na própria terra ou em terra alheia.

O debate da filosofia negro-africana em travessia com a Poética da Relação ecoa o clamor trazido pelas ondas do mar. Uma das ligações inextricáveis é o obstinado desejo do projeto da colonialidade de subjugar aqueles que esse pensamento construiu como inferiores: o africano, o negro, a mulher, os indígenas, o latino-americano.

O filósofo Valentin Yves Mudimbe (2013a), em seu livro *A invenção da África*, apresenta uma argumentação ao tratar da pintura do século XV, em que vê o outro como um exercício de negação, e a construção de África e dos africanos como representação da transparência europeia colonial. O território e as paisagens africanas são seduzidas para serem interpretadas pelas transparências da ciência, da política e da estética do colonizador. Mudimbe (2013a) faz uma leitura da pintura do século XV como aquela que recebia informações de dois atores muito atuantes: os antropólogos, chamados "consultores científicos", e os viajantes, os colonizadores. As pinturas eram lidas como a representação de dois lugares de muito poder: a ideologia e a ciência.

A crítica de Mudimbe (2013a, 2013b) ao imaginário moderno é semelhante à crítica da colonialidade da vida apresentada por Flor do

Nascimento (2010). Os discursos hegemônicos produzidos pelas filosofias ocidentais modernas legitimaram a negação das vidas que não participavam da origem cultural ou biológica do seu Estado-nação, ou seja, daquilo que possuía uma relação de identidade. A explosão do outro como outro na mentalidade europeia é um percurso do século XX, com a filosofia contemporânea marcada pelo segundo pós-guerra.

A violência da pulsão colonial é política, ética, econômica e estética. A sua projeção produz transparência e tem a defesa de uma única origem, a mesmidade, o absoluto, construções de um pensamento engendrado pela transparência que vai na contramão da travessia. A colonialidade da vida é um projeto moderno ocidental, mas que se perpetua na contemporaneidade. E a perspectiva utilizada na contemporaneidade é a da defesa da diferença e da busca de relativismo com o intuito de esvaziar, por exemplo, as identidades. O universalismo sem paisagem é o discurso dominante. O discurso ora se apresenta como universal, ora como relativista. O universal parte de uma origem legitimada para alcançar tal objetivo, vide o discurso da filosofia colonialista, a qual reivindica uma origem única para a possibilidade de filosofar. E, mais recentemente, o discurso da defesa do relativismo, que cai na armadilha de seguir a trilha de um novo tipo de universalismo. O relativismo exacerbado é o apagamento das diferenças no abismo de uma luz que transparece tudo igual. Umas das fontes da colonialidade da vida é a aniquilação da alteridade. É a redução do outro à sua própria transparência.

O movimento de pensar desde a filosofia da travessia em deriva é o fluxo de encontrar caminhos para superar a lógica que se apresenta como transparente. A travessia nos traz a imagem da excrescência em contraponto à ancoragem. Segundo Bidima (2002, p. 2):

> À ancoragem ela oporá a *excrescência* e insistirá na indefinição de contatos, na oscilação de percursos e na abertura infinita da história ao possível. O essencial não é mais aqui dizer o que a África foi (de onde se vem), mas *o que ela se torna* (*aquilo através do que ela passa*). Pensamento de mediações, reflexões sobre translações,

> a travessia exprime sobre o plano temporal a incompletude da história africana.

A imagem da travessia mobiliza o pensamento no entendimento do não acabado. É o lugar do inacabamento. Não existe uma paisagem estanque, sem movimento na construção de sentido na perspectiva do paradigma da travessia. A travessia não busca a identidade africana em um retorno à essência do que é "ser" africano, mas dialoga a partir de uma abertura infinita acerca da produção de sentidos na produção do paradigma da travessia. A travessia não tem a preocupação em afirmar o que foi, mas o que se transforma. É o acontecimento, o hoje como estimulador do pensamento nesse paradigma. A travessia tem a imanência como um dos agenciadores da filosofia e configura-se como a incompletude. Por isso, ela pode ser entendida como lugar de invenção. A completude encerra a possibilidade de inventar, entretanto, na relação em que se está incompleta abre-se para o acontecimento.

O paradigma da travessia está atrelado ao devir, à pluralidade, contrária à perspectiva do encerramento do discurso que busca a essência da história africana. A filosofia da travessia segue na contramão da pureza, pois ela potencializa a experiência (Bidima, 2002). A filosofia da travessia não entra na armadilha dicotômica no modo de interpretação da realidade. A travessia é um modo de relação. Ela estabelece os infinitos e distintos cruzamentos de experiências. De acordo com Bidima (2002, p. 10):

> A nova tendência da filosofia da travessia estabelece os problemas da filosofia africana os encaminhando ao nível do especificamente humano. Para essa travessia, as distinções Europa/África, ainda que historicamente profundas, não devem impedir de refletir sobre o que, além de sua separação, liga os humanos. Sua abordagem é sempre *quiasmática*. Trata-se de cruzar as experiências; tomemos o exemplo da *doença*. O respeito pelo doente implica, no Ocidente, no famoso sigilo médico; na África o primeiro momento desse respeito não é o sigilo, mas a publicidade; é preciso dizer de que o

> doente sofre a fim que seu círculo possa falar e trocar experiências no exame. A filosofia da travessia não falará da doença em termos de Brancos/Negros, África/Europa, tradição/modernidade, mas a partir de três noções (publicidade, sigilo e doença), ela tecerá uma constelação de questões. A que remete, na experiência humana, a publicidade em uma situação de fragilidade? Quais são os contratos narrativos que se tecem entorno das narrativas sobre a doença, sobre o doente e sobre seu círculo? No plano do direito nós podemos nos interrogar sobre a experiência do julgamento, por exemplo.

A travessia é aquilo que foi tecido em conjunto. E nela se inscreve a morada de possibilidades de incertezas. Dessa maneira, a paisagem da deriva movimenta um sentido semelhante ao da travessia, que é o da imprevisibilidade das relações entre elas. A paisagem da origem não mobiliza o filosofar em deriva.

A mentalidade da origem única na filosofia da travessia não produz sentido, pois a origem totalitária está na tradição do pensamento estático, da persistência da identidade em que não produz relação. A travessia em deriva não persiste em uma busca pelo que foi, por conta da própria experiência. Ela caminha ao encontro do que as coisas tornam. Como a filosofia da travessia em deriva está imersa na incompletude, ela se insere no pensamento da errância, da partilha diversa da sensibilidade.

O mundo deriva, quer dizer, multiplica-se, atravessa suas florestas, seus mares e seus desertos, todos ameaçados, mudando e permutando seus costumes e suas culturas. A paisagem da deriva e da travessia é a própria qualidade daquilo que se opõe ao brutal unívoco, rígido pensamento do eu na aniquilação do outro. A filosofia da travessia em deriva, com a lógica do lugar próprio, potencializada pela diversidade de paisagens, permite explodir em diversos horizontes.

A chave de leitura de interpretação do continente africano por meio dos dualismos tradição *versus* modernidade, escrita *versus* oralidade e mito *versus* razão é redutora da experiência africana. Entretanto, a compreensão presente na filosofia da travessia, movimento realizado por

Bidima (1995, 1997), dá-se no "entre". Pretende-se, na travessia, mover-se desde as tradições africanas (lê-se o passado) para a tradução dessas tradições. O objetivo não é estudar a filosofia, ou a arte africana e as sociedades africanas (tradicionais e contemporâneas), mas chamar a atenção para o que foi reprimido na (re)apresentação desses conhecimentos, por exemplo: o que é a arte de sociedades tradicionais africanas marginalizadas? Qual a expressão artística dos exilados de maneira "perversa" e de outros marginalizados? O referido autor defende que uma leitura cruzada da arte africana sugere uma leitura da sociedade africana atravessada.

Bidima (1997) questiona, por exemplo, as artes que ficaram à margem, as que foram apagadas e combatidas no discurso tradicional. A pergunta sobre o papel do corpo, da sexualidade e da loucura nas produções dessas artes. Seguindo com Bidima (1995, p. 62, tradução nossa): "Quais são as influências externas que esta arte deve incorporar em sua travessia em direção a um futuro que não é uma corrida desenfreada? Qual é a relação entre a arte e a utopia africana?".

O que persiste no movimento da travessia é o entre. A incerteza e o inacabamento. O paradigma travessia tem a disposição transitória e o vácuo como característica. A filosofia da travessia está no contraponto do paradigma da harmonia, da completude. Este foi usado para justificar o substancialismo e o etnocentrismo. Essa perspectiva fundamenta o poder de matar. O substancialismo tem como perspectiva uma interpretação da escultura, da pintura e da música africana. Todavia, o paradigma do vácuo, ao contrário, implica a desubstancialização. Essa estética do vácuo introduz a noção do desvio na relação. O vazio diz não à reconciliação, transgride e nega as posições, movendo o obscurecimento do antigo e do sagrado. Nesse movimento, existe a incompletude, que se configura como uma perspectiva em aberto e refere-se à Filosofia Africana na noção de horizonte.

Na filosofia, a travessia, em que prevalece a dinâmica do vácuo, envolve uma dimensão factiva. Ela está atravessada pelo desenvolvimento constante, de modo que a filosofia da travessia não tem outra

função que não a transitória, ela opera em deslocamento. A filosofia da travessia decodifica o indeterminado e não o sedimentado. Portanto, nela o (não) sentido está sempre em trânsito e submetido à corrosão do tempo; ela não se localiza em qualquer espaço.

Bidima (1997) problematiza que, nas margens, os excluídos elaboram o desenvolvimento de estratégias e de transbordamento, o que ele chama de "travessia". Nessa paisagem encontram-se as fontes para a recusa em ser morto. A impossibilidade de considerar as margens vem do fato de esses lugares serem considerados como o pensamento do "não lugar".

Com a experiência das margens, há a perspectiva de se afastar do ser estático e seguir em encontro ao ainda-não, da saída da imediatidade para a possibilidade e da identificação ao horizonte. O horizonte é sempre à vista, mas fora de alcance. A arte das margens, por exemplo, inaugura uma epistemologia, em que o heterogêneo é considerado como fonte. Bidima (1997) aponta a sexualidade e a loucura como duas regiões que precisam ser exploradas no campo da arte. O paradigma da travessia acolhe a perspectiva de que esteja em encontro com a diferença e a controvérsia.

A filosofia da travessia não busca uma origem, que tem apoiado o entendimento sobre a perspectiva africana. A problemática de origem deriva de uma ontologia de identidade. A origem supõe um início absoluto para o entendimento de tudo que existe. Tratar do pensamento africano em termos de origem foi politicamente importante para a disputa de um tempo. Nesse aspecto, a origem supõe um estado, enquanto a filosofia da travessia seria um processo que não tem apenas uma origem, mas múltiplas. A origem supõe um ponto de partida, mas pode ser a chegada.

A rejeição de uma abordagem essencialista/substancialista aparece como outro aspecto defendido pelo movimento da travessia. Tanto a origem quanto o essencialismo procuraram a reconciliação, pois atuam no discurso de que existe um movimento tendo como destino final a reconciliação, em busca de uma causa em si. Todavia, a filosofia da travessia e a travessia da filosofia rejeitam o falso movimento transitório principal para um ponto final, que seria a reconciliação.

A filosofia da travessia quer uma falha sempre aberta, porque também se recusa ao isolacionismo identitário e neurótico; ela quer a dissolução em um universalismo coagulante. A dissolução do universalismo coagulante tem aberturas, conexão das fronteiras e passagem ilegal das fronteiras do embarque social. É uma filosofia que é fundamentalmente insatisfação, incompletude e de rasura. Ela partilha o imaginário do "Todo-Mundo", por não estar fechada em si mesma.

É por meio desse paradigma da travessia que podem ser difundidas outras e novas utopias. Segundo Bidima (1995, p. 106, tradução nossa): "A utopia da travessia inscreve o sofrimento negro na história. O grito do negro na história não deve ter um eco que o pare, e o traduza". A utopia como invenção de mundo para disputar o presente com a memória do passado.

O grito do negro, na história, deve ecoar e desatar o nó do impossível. A utopia, é isso que falta ao mundo: ela une o mundo fantástico e o realismo na ação de adentrar no impossível do mundo. Nesse sentido, tanto a travessia quanto a deriva são impulsionadas pela intenção poética de encantar a transparência. As possibilidades infinitas das relações da travessia e da deriva são geradoras de opacidades, que seduzem e encantam o claro. A sedução da transparência é enfeitiçada pelo movimento da deriva africana, que modifica o rumo de apenas um sentido do mundo. O opaco seduz e encanta o claro, possibilitando uma abertura diversa do mundo.

A deriva tem como característica ser nômade e ciclônica. Ela se relaciona com o mundo em movimento e a imanência. O filósofo da travessia em deriva está nos arquipélagos em disputa pelo imaginário. Os filósofos dos arquipélagos tornam-se guerreiros do imaginário. A disputa dos guerreiros dos imaginários não tem por objetivo impor apenas um únicomodo de vida para o mundo, mas instaurar outro poder, que seja plural e diverso, que tenha a paisagem, a opacidade e a terra como articuladores do pensamento.

Os guerreiros dos imaginários criam outras perspectivas com o mundo, na ampliação dos imaginários. Um mundo em Relação constante. E, nessa diversidade, mora a beleza do mundo. Nessa diversidade residem as paisagens. Portanto, nessa perspectiva, os arquipélagos mobilizam o pensamento. A perspectiva da deriva é um território de inovação do pensamento, é o lugar do inesperado. Não é somente a razão, a racionalidade ou a religião que precisam mudar: mas o imaginário. E o imaginário não é a ilusão nem o sonho vazio. O imaginário é o lugar da concretização política.

A disputa por imaginário e a consequente mudança dele é um dos caminhos para a ampliação da totalidade-mundo, para a recusa em ser morto contra o poder de matar. Entretanto, não se pode mudar o imaginário por decreto. Não se muda o imaginário com afirmações totalitárias. O imaginário pertence a cada um, é algo precioso que não pode ser tocado. O que é isso? É o imaginário do mundo, como vemos e sentimos o mundo. As transformações dos imaginários estão relacionadas de maneira intrínseca com a perpetuação e a exposição de várias violências. A guerra de imaginário exige deslocamentos, a invenção de outros espaços vazios e a ocupação destes. Inventar o mundo e ocupá-lo é uma ação na guerra dos imaginários. O mundo enfraquece quando perde a pluralidade errante e diversa da força da poética. A travessia em deriva é essa expressão de criação e disputa do imaginário, por estar no deslocamento, no processo, na contramão da ancoragem.

A deriva está em diálogo com a produção conceitual da travessia; essa noção de essência não mobiliza o entendimento de identidade na filosofia da travessia. O que é estanque e estável não produz sentidos no paradigma da travessia. A vertigem colocada na travessia, assim como na deriva, é a ausência de ancoragem e, nessa paisagem, mora a beleza e a tragédia da experiência africana, a qual Nathalie Etoke (2010) chama de "melancolia africana": a perda, a luta e a sobrevivência na África e na diáspora, essa é uma das imagens produzidas por Etoke e que conecta com a discussão da Filopoética Afrodiaspórica.

A melancolia africana pode ser vista pela existência dos negros em África, no Caribe, na América do Norte e do Sul e na Europa. Na melancolia africana há uma estética da adversidade e do sofrimento confrontada com a recusa em ser morto (Etoke, 2010). A melancolia africana, segundo a autora, no arquipélago afrodiaspórico e africano, está em relação com as experiências coletivas como a escravidão, a colonização e a pós-colônia. E a perpetuação dessas violências, traduzida pela "colonialidade da vida", legitima a aniquilação da liberdade, do "semiocídio cultural" (Sodré, 1988) das culturas africanas e afrodiaspóricas, da morte de si mesmo.

Nathalie Etoke (2010) corrobora que a violência da colonialidade expropria a terra, produz dor ao corpo dos negros africanos e da diáspora e tenta extinguir um modo de vida. Na tensão dessa violência, os negros (da diáspora e os africanos) buscam relacionar o que foi recém-introduzido, por meio da transparência violenta, com o que foi destruído. A permanência desses sujeitos está na sua capacidade de negociar o conflito inerente à sua deriva histórica. Portanto, Etoke (2010) consegue apresentar uma forma transdisciplinar que acolhe a teoria crítica, a poética e o pensamento existencial africano.

A melancolia africana é uma experiência existencial, com confrontamento ético-estético e político, da qual a travessia em deriva acompanha o entendimento. A memória daqueles que sonham e são seduzidos pela morte dos africanos e afrodescendentes atualiza-se nas práticas do tempo presente enfeitiçado pela sedução do passado. Logo, a travessia em deriva pensa a libertação agora, no tempo de hoje. Por exemplo, como se falar em estado democrático onde a violência do racismo atua no imaginário? O imaginário racista, necropolítico, legitima a antifilosofia: a colonialidade da vida negra.

Por isso que a tarefa do guerreiro do imaginário em deriva é encantar e seduzir o claro, enfeitiçar o pensamento da transparência que aniquila a beleza e mata o desejo. O que se chama "democracia" no Estado brasileiro é fruto do desejo de um grupo que mantém a ordem econômica

e se perpetua no poder com o crescimento da desigualdade. A democracia, que tem o imaginário do racismo como mobilizador, defende um "desenvolvimento" sem liberdades.

A filopoética afrodiaspórica, em diálogo com a travessia em deriva, é estimulada pela força do ato poético. Torna-se o caminho possível de revelar o mistério sensível de uma terra. Ela é capaz de engajar desejos, educar sensibilidades e poetizar a filosofia. O ato poético é fundante do filosofar para os "guerreiros do imaginário" e tem como finalidade potencializar o ato político. Na relação do poético com o político não basta criar conceitos, apenas, há que fecundá-los de imaginação. Esse é o campo de imanência dos guerreiros do imaginário, que não têm, como estabelecido no diálogo com a filosofia da travessia em deriva, a ancoragem, mas a excrescência, a desarmonia e o excesso do todo, no modo de produzir as relações. A ancoragem é sem dinamismo e aniquiladora de diversidade.

A deriva enfeitiça o imobilismo. Ela é a busca poética em que "[...] cada um estar ali e noutro lugar, enraizado e aberto, perdido na montanha e livre no mar, em acordo e em errância" (Glissant, 2011, p. 41). A deriva não é o lugar da desarticulação, muito pelo contrário, é a experiência de articulação, de produzir sentidos em redes. A deriva é uma resposta da terra e da perspectiva opaca ao poder de matar. A terra e a opacidade buscam politizar a cultura e culturalizar a política. A terra e a opacidade são mediadas pela paisagem. Essa perspectiva pensa com o mundo, desde os aportes culturais do seu território, mas age no seu lugar (Glissant, 2014). O modo de pensar, relacionado com seus problemas e seus territórios, evidencia que o arquipélago movimenta o pensamento, é a lógica do lugar próprio, físico e material. O arquipélago valoriza seus imaginários e as construções do próprio lugar, mas relacionado com o Todo-Mundo.

O destino da deriva é inventar arquipélagos de libertação que dialoguem com a lógica da terra, sem perder a dimensão de que as singularidades são irredutíveis e que necessitam conviver em Relação, disputando

a mesma paisagem. Portanto, a poética é a força da produção dos arquipélagos da deriva.

Filopoética afrodiaspórica: a imaginação e a utopia como libertação

O imaginário tem um papel muito importante no estabelecimento da violência do racismo: da Herança da Ideia à necropolítica. No entanto, é a partir da imaginação que se provocará uma recusa em ser morto, na superação da perpetuação dessa violência. A filopoética afrodiaspórica alimenta a política por sua possibilidade de regenerar o imaginário. Portanto, a filopoética é marcada por uma intenção de crítica e superação da violência do racismo, pois ela traz tanto a herança da Filosofia Africana, da busca de ter a liberdade como horizonte do filosofar, quanto a Poética da Relação como fagulha da imaginação.

O imaginário colonizado do poder de matar, a violência do racismo, não é um lugar, não se reduz a um tempo apenas, na escravidão ou nas violências contemporâneas. O racismo é um projeto que agencia o tempo, o lugar, a imagem e atualiza-se por meio do imaginário: a escravidão dos negros africanos e as variadas violências contra o afrodescendente. A filopoética afrodiaspórica busca superar esse imaginário necropolítico, que tem como fundamento o racismo. A guerra de imaginários configura-se como campo de batalha do filósofo dos arquipélagos que tem "[...] na angústia, na passagem, na travessia – portanto, nas encruzilhadas – que o topos Exunouveau estabelece-se como uma permanente possibilidade de criação de formas e significados" (Pereira, 2017b, p. 171). O imaginário da recusa em ser morto tem a criação como forma de superar a tragédia imposta do poder de matar.

O imaginário é a categoria que atravessa tanto o poder de matar quanto a recusa em ser morto. A ideologia e a utopia constituem as instituições imaginárias da sociedade, segundo autores como Castoriadis (1982) e Ricoeur (2015). As duas categorias citadas fundamentam a tradição do poder de matar – a perpetuação do racismo. A disputa pelo imaginário

produz uma crítica à violência do racismo a partir da ideologia e da utopia. A importância da discussão acerca do imaginário cultural dá-se no regime de perpetuação da necropolítica, em regimes totalitários ou democráticos. Na imaginação, portanto, constrói-se a resposta criativa para a superação da cultura de morte, encontra-se potência para a recusa em ser morto.

A utopia estabelece o diverso na possibilidade de disputa do real. A utopia e a ideologia como expressão do imaginário são articuladoras do acontecimento social. A utopia na filopoética afrodiaspórica é entendida como materialização dos desejos, a utopia como lugar de recusa em ser morto. O projeto utópico trazido por papai Longoué para Mathieu Béluse é o da manutenção da tradição, de um imaginário guerreiro de resistência ao projeto de morte. As imaginações emancipatórias são como mares crioulos em derivas opacas, que colocam os lugares, os tempos, as imagens e as culturas em partilha comum no Todo-Mundo. O mar crioulo acolhe os vivos e os mortos, a ligação e a ruptura, o retorno e a deriva-desvio.

A imaginação é uma das possibilidades dos caminhos para a partilha do Todo-Mundo, ou seja, para a disputa de imaginários. A partir desse caminho, da totalidade-mundo, a ética é relacionada com o imaginário, pois ele estabelece uma aliança entre a totalidade-mundo e o lugar, uma vez que só existe a totalidade do mundo diante do outro que fala. O indivíduo grita diante do Outro. E, ao gritar, estabelece a relação com o Todo-Mundo. Portanto, o objetivo não é dominar o Todo-Mundo, sendo essa uma tarefa impossível, mas conviver com esse paradoxo. Adentrar na fragilidade do Todo-Mundo não significa dizer que se perdeu a identidade ou que ela foi confundida, assimilada e possuída. A relação com o Todo-Mundo não é sinônimo de renúncia da própria identidade. A identidade-Relação, que tem como horizonte o Todo-Mundo, não tem a intensão de alcançar a profundidade, mas de ser uma extensão.

O imaginário reativado pelo diverso é uma das alternativas para combater a violência do racismo, fundamentada pelo imaginário da

transparência. A violência e a antiviolência são abertura e criação. A antiviolência é aquela operativa dos marginais, dos rebeldes, dos desviantes, todos eles especialistas da deriva-desvio na construção do pensamento que contraria os princípios. Existe a abertura para a recusa em ser morto no imaginário.

O Todo-Mundo é uma projeção realizada pela imaginação como uma mundialidade. O pensamento do imaginário é um pensamento da história e um pensamento supratemporal. Essa dupla dimensão permite conectar, no tecido do relacionamento, diferentes tempos vividos por diferentes comunidades e povos. É o recurso utilizado por papai Longoué para atualizar a memória com Mathieu Béluse, em *O quarto século* (1986); a persistência em viver por meio do imaginário.

O imaginário do mundo é diverso, ele não busca a conclusão fechada, os sistemas impostos. Ele supõe o arquipélago. Está entrelaçado desde a realidade imaginável com os diversos lugares do mundo e inversamente. "O arquipélago é aquela realidade fonte, não a única, da qual estes imaginários são secretados: os esquemas de pertencer e se relacionar, ao mesmo tempo" (Glissant, 2009, p. 47, tradução nossa). Todavia, o imaginário do mundo que supõe a imaginação do continente a partir da inspiração continental aniquilou o imaginário diverso do mundo, pois aquilo que era desconhecido tornou-se previsível. Segundo Glissant (2009, p. 109, tradução nossa):

> Quando os continentes (as nações e os povos que deixaram suas bases) sentiram o mundo, eles o organizaram com antecedência e no desconhecido. Previam as Índias para o oeste, determinavam o lugar e a geografia do paraíso terrestre, estabeleciam os melhores retransmissores da problemática estrada da seda, reuniam antecipadamente as bugigangas para o comércio de escravizados africanos, o mundo desconhecido era previsível, 'relatável', essa era a imaginação do mundo, que é tão bela ou grosseiramente continental em inspiração.

A imaginação, como inspiração do pensamento do arquipélago, provoca o aparecimento do diverso do mundo. Entretanto, a imaginação dos povos dominados pelo pensamento do continente fundamentado pela transparência produz um pensamento sem paisagem e uma imaginação sem imagem, este seria o imaginário da necropolítica. Um povo com um imaginário apagado tem uma poética do genocídio que legitima as ações. Em diálogo com Martha Diawara, Glissant afirma: "[...] quando menos um povo tem imaginário, mas ele é agressivo em relação aos outros povos" (Edouard [...], 2010). O genocídio da população negra brasileira é um efeito organizado pelo imaginário da necropolítica.

A morte violenta contra as formas de vidas negras é uma política constante no território brasileiro, no Brasil Colônia, Império ou República. A violência racial é uma paisagem construída constantemente no imaginário brasileiro. No nascimento da República, a produção das teorias racialistas, presentes no Direito Penal de Nina Rodrigues, tem forte poder sobre a vida negra e indígena desse território.

A reflexão sobre a paisagem racialista, em Nina Rodrigues, é construída em diálogo com o livro, publicado em 1894, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rodrigues relaciona as diferentes formas de crimes ao nível de desenvolvimento intelectual e moral dos grupos culturais presentes na sociedade brasileira. Com isso, o autor estabelece critérios diversos de responsabilização penal para cada grupo social/cultural presente no imaginário brasileiro.

Nina Rodrigues tem como ponto de partida para a construção de seu pensamento a ciência positiva, mas retira desse caminho desdobramentos éticos. No livro, a preocupação de Rodrigues (1938, p. 134) era com o Direito Penal brasileiro. Gislene Aparecida dos Santos, no livro *A invenção do "ser negro"*, afirma que:

> Propondo-se a estudar as causas que podem modificar a imputabilidade penal, diz que: 1) as raças apresentam graus de evolução, desenvolvimento, cultura e inteligência diferentes; 2) a cada grau

> evolutivo compreende uma moral, portanto, não há valores universais, atemporais e uniformes que possam servir como sustentáculo para um direito universal e uma noção única de justiça; 3) uma lei universal pressupõe uma identidade total entre todos os indivíduos que compõem a sociedade; 4) não existe o livre-arbítrio.

A leitura de Gislene Santos (2002) materializa a "colonialidade da vida" em "um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros". O Brasil filosófico produzido pelo imaginário redutor da mesmidade procurou, a partir dos contrastes, estabelecer sínteses, na busca obstinada pela "[...] identidade total entre todos os indivíduos que compõem a sociedade" (Santos, 2002, p. 134).

A construção discursiva, presente em Rodrigues (1938), evidencia o imaginário brasileiro de higienização racial. Para ele, a mistura levaria a nação brasileira ao caos; a mestiçagem era sinônimo de desordem. Na hierarquização das raças, a diferença era concebida como algo que prejudicaria a evolução e o desenvolvimento nacional. A partir de Nina Rodrigues, o imaginário brasileiro para o negro passa a ser construído pelo discurso médico e jurídico. De acordo com Santos (2002, p. 132): "Há dois momentos que oferecem novos elementos para a invenção do negro: o primeiro é pelo discurso médico e jurídico de Nina Rodrigues. E o segundo, pela antropologia de Gilberto Freyre".

Na leitura de Rodrigues (1938), os negros e os índios teriam que ter responsabilidade atenuada, pelo fato de serem portadores de raças inferiores. Os índios, por terem sido catequizados, não garantiram a sua entrada na civilização europeia, e os negros, "mestiços" ou africanos (considerados puros para Rodrigues), não possuíam uma civilização como a europeia. Nesse aspecto, a mesma lei não poderia ser aplicada a diferentes corpos sociais. A ausência de liberdade aos negros e indígenas no território brasileiro é um projeto de país. O projeto de subjugação traduzido pela violência racial atua com o sentido de esvaziamento da vida. A política de morte é um imaginário agenciado pela rede dominante econômica do país.

No segundo momento da "invenção do ser negro", apontado por Santos (2002), isto é, na reflexão do Brasil da "casa-grande", existe uma ruptura com o modo de interpretação que reivindicava a concepção de raça superior *versus* inferior. A paisagem construída pelo lusotropicalismo freyriano é a da defesa do mestiço. O ponto de síntese do país seria a mestiçagem, não mais a pureza.

Na rede tecida por Gilberto Freyre na construção da mestiçagem, há ainda a hierarquização de raças. Segundo Freyre (2006), os negros imigrantes que vieram para o Brasil tinham diferenças. Os negros islamizados, os malês, eram ditos superiores aos iorubás e estes superiores aos bantos. Compreende-se daí que a construção da interpretação do Brasil a partir da cultura ainda tem como base a dimensão biológica de interpretação do território brasileiro. O negro ainda é o outro da cultura brasileira. Segundo Santos (2002, p. 158):

> [...] Portanto, se por um lado, Freyre critica o arianismo e toda a teoria da superioridade racial, por outro, ele valoriza o branqueamento da pele como símbolo de desenvolvimento cultural. Não fazendo referência direta a fatores raciais (não são todos os negros que são inferiores), Freyre separa os melhores negros (os de pele mais clara) dos piores negros (os de pele mais escura). Já se esboça assim toda a apologia do mulato e da mistura entre as raças para o embranquecimento redentor. Freyre desliza de um ponto a outro gerando novos mitos com o uso de velhos preconceitos

O negro, ao ser inserido como ser de cultura a partir da antropologia culturalista de Gilberto Freyre, não escapa do racismo. O negro como ser de cultura não necessariamente é inserido como ser de direito. O truque semiótico realizado pela produção do imaginário da mestiçagem da "casa-grande" constrói uma síntese da "harmonia" do Brasil. O negro e o índio, compreendidos como seres de cultura, são aqueles assimilados. O mestiço é aquele que foi traduzido pela cultura branca, que aceitou o "progresso", "o desenvolvimento", "o moderno". Na produção

da necropolítica tropical, produzida pelo imaginário da mestiçagem freyriana, entrelaçado com a história de uma modernidade brasileira, tem-se a mentalidade do desenvolvimento e do progresso na contramão da tradição. A tradição seria o atraso para a construção da nacionalidade brasileira. Felwine Sarr (2016), na crítica da modernidade, no livro *Afrotopia*, debate que a modernidade se configura como aquela que vai na contramão dos valores e referenciais das epistemes da tradição. No caso brasileiro, a tradição a ser combatida no imaginário conservador seria aquela relacionada ao referencial cultural afrodescendente e indígena.

A cultura do mestiço no truque semiótico da mestiçagem de Gilberto Freyre é "a cultura da negação do negro" (Santos, 2002, p. 158). A produção imaginária de negação ao negro brasileiro é construída por meio de uma perspectiva complexa: a cultura negra/africana é inserida na cultura brasileira, na medida em que é assimilada pela cultura europeia/branca. Todavia, mesmo com essa inserção, não existem transformações sociais no que se refere às mudanças na distribuição de liberdades, ou elas são incipientes. Os negros, na antropologia cultural lusotropical, continuam à margem da lei. Não há paz para aquele que vive na política de morte que o tempo inteiro remonta à colônia. A necropolítica tropical produziu uma política de extermínio em que o nascimento é a "Certidão de óbito". Conceição Evaristo, com o poema "Certidão de óbito", apresenta uma paisagem que retrata a morte da vida negra do tempo de hoje ao momento da escravização.

Conceição Evaristo (2017, p. 17) fotografa a política de morte apresentada por Mbembe (2017) na primeira paisagem apresentada no seu poema, ao afirmar que: "Os ossos de nossos antepassados/colhem as nossas perenes lágrimas/pelos mortos de hoje". A colonialidade da vida legitima uma terra em que o negro, em qualquer descuido, terá seu corpo coberto de bala. "A morte é certa" e é nela que está também a poética da resistência.

Evaristo, em "Certidão de óbito", mobiliza uma dor por meio das palavras. A violência dita pela poesia é o imaginário instituído para a vida negra

no território brasileiro, seja a produção imaginária instituída pela pureza, seja pela mestiçagem. A autora produz um contínuo-descontínuo quando relaciona temporalidades da história do negro no Brasil entrelaçadas pelo óbito. Isto é, pelo poder de matar, ora no período colonial, ora no Império, ora na República. A política de morte contra a vida negra é um projeto do imaginário que se atualiza e se expande em várias fases da história. O poder de matar no território brasileiro é uma ação que se perpetua no imaginário da necropolítica tropical, seja ele em tempo de imaginário conservador, seja um imaginário mais progressista. "O genocídio do negro brasileiro" (Nascimento, 2016) não provoca terror nem horror no tecido social.

O Brasil da cordialidade e da democracia racial insiste em negar a materialização do imaginário racista. O racismo é um dos formuladores e legitimadores do genocídio no Brasil. No diálogo com a dissertação *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*, de Ana Luiza Pinheiro Flauzina, defendida no curso de Direito na Universidade de Brasília, a autora apresenta a discussão dos sistemas penais latino-americanos moldados pelo racismo. Segundo Flauzina (2006, p. 30):

> E é aí que entra o grande complicador. Porque, na América Latina, o racismo é a variável que dá conta dessas formulações. Em outras palavras, defendemos que o racismo é o fundamento que justifica a existência de sistemas penais de caráter genocida em nossa região. Apesar de não termos a América Latina como objeto específico de nossa análise é importante apontar para um debate que tem compreendido a experiência latino-americana dentro de um processo de ocultação do racismo que perpassa as relações sociais, formatado a partir da colonização ibérica e dos empreendimentos escravista e que chega com sofisticação à contemporaneidade. De acordo com Lélia Gonzáles, a América Latina está muito mais vinculada a sua herança indígena e africana do que propriamente latina. Nesse sentido, a latinidade é entendida com uma formulação eurocêntrica forjada com o intuito de inferiorizar culturalmente e eliminar os traços dos grupos que efetivamente conformam a identidade

> desse território. Assim, a América Latina, em verdade, configura-se enquanto uma América Ladina, em que o racismo, desde a própria nomeação conferida, opera para a subjugação dos segmentos vulneráveis. Atentando para os usos da linguagem, que assume para si os embates da arena social, percebemos a cristalização de uma imagem que abre as frestas da exclusão simbólica dos segmentos, como pressuposto fundamental à produção do extermínio físico.

O racismo é o eco e o oco que faz transbordar historicamente a ação da prática de subjugação e exclusão do negro brasileiro. O extermínio físico e simbólico é perpetuado pelo racismo contra os povos negro-africanos e indígenas que sofrem de maneira sistemática pela violência racial. A colonialidade da vida é legitimada pelo imaginário hegemônico brasileiro.

A vida negra é coisificada pela "violência etnocida", perpetuada pela atuação do Estado. Segundo Clastres (2011, p. 85):

> A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado.

A vida negra no imaginário brasileiro é coisificada. E o resultado da colonialidade da vida negra é a perpetuação do etnocídio. De acordo com a leitura de Luis Thiago Dantas (2018, p. 68):

> A coisificação como resultado final do contato permite perceber como para o colonizador a sua manutenção tem como necessidade o etnocídio, isto é, a cultura das sociedades esvaziadas, as instituições enfraquecidas, as religiões tradicionais assassinadas, a manifestações artísticas aniquiladas e qualquer possibilidade extraordinária suprimida.

A morte violenta mobilizada pelo racismo é uma política da perpetuação da violência etnocida, a legitimidade do poder de matar os corpos negros. Segundo Glissant (2011, p. 137):

> Nos bairros de lata e nos guetos das mais pequenas cidades, funcionam as mesmas embraiagens: a violência da miséria e da lama, mas também a raiva inconsciente e desesperada de não se 'compreender' o caos do mundo. Os dominadores tiram partido do caos, os oprimidos exasperam-se com ele.

O espaço é um dos elementos constitutivos para a ausência de política de vida e a legitimação da política de morte. A espacialidade é constitutiva da necropolítica. A partir dos espaços se determina a política para os corpos. O espaço que atualiza a memória africana no Brasil é sistematicamente violentado. O eco e o oco do racismo ora assimilam, ora aniquilam tais paisagens. "A questão será sempre de reduzir esse outro à transparência vivida do si: ou ele é assimilado ou é aniquilado. Aí reside todo o princípio e todo o processo da generalização" (Glissant, 2011, p. 55). A política de morte produzida contra as paisagens negras tem muita força no tecido social brasileiro.

Diante do exposto, faz-se necessário disputar o imaginário para a superação da crítica ao poder de matar, a violência do racismo. O enfrentamento do racismo por meio da razão, da racionalidade e da religião tem um vasto trabalho. Mas é o imaginário que precisa ser disputado e mudado na crítica à necropolítica. Por isso, a filopoética afrodiaspórica é o plano de imanência dessa disputa. A guerra dos imaginários é um dos caminhos de libertação. O imaginário é um dos lugares que provoca a abertura para outros projetos ideológicos e utópicos para a recusa em ser morto. E essa abertura dá-se a partir da imaginação, da paisagem, da opacidade e do arquipélago como possibilidade do imaginário na partilha do Todo-Mundo.

A filopoética afrodiaspórica mobiliza arquipélagos de libertação. O plano de imanência é a Filosofia Africana e a chama é a Poética da Relação. Essas produções de paisagens livres inventam outro tempo e espaços, marcados pela ausência de movimentos, cores e diversidade de sons. A filopoética, na disputa pela utopia, tem o intuito de inventar o presente, o acontecimento, ela disputa a poética do tempo e a paisagem

que cobre os espaços. Portanto, esta produz o que ainda não existe, o que não aconteceu. É uma utopia. Segundo Françoise Vergès (2017, p. 245, tradução nossa), a utopia pode ser compreendida da seguinte maneira:

> Utopia é aquela que rasga o tecido de um tempo que quer ser imutável, inalterável, é uma história que fala de esperança, de uma expectativa, que carrega uma visão para o futuro. Dá um vislumbre de algo que ainda não existe, prefigura o que ainda não existe, fala de um espaço livre, aberto, terrestre, planetário e imaterial que é traduzido concretamente. A utopia é uma contra-narrativa que contribui para produzir um regime de historicidade que escapa a uma melancolia mortificante, que carrega consigo um devir histórico. É um tempo que decola. No entanto, a utopia tem uma má fama. Demasiadas utopias, que marcaram a história da humanidade, acabaram por impor um regime autoritário, e os sonhos tornaram-se catitas.

A utopia torna possível a emancipação daqueles que foram colocados no imaginário da servidão voluntária. O projeto de "Utopias emancipatórias", título do texto de Françoise Vergès (2017), rasga o tecido político e cultural da transparência. A recusa em ser morto nasce de projetos utópicos. A liberdade é uma constante na Filosofia Africana, como se percebe na defesa de que a Filosofia Africana tem como univocidade o paradigma liberdade, apresentado por Severino Ngoenha (2004). O projeto de libertação inventado pela dinâmica das Filosofias Africanas é defensor de espaços com liberdades; é algo material e imaterial quando se pensa nas emancipações dos países, na luta por liberdade dos países africanos, em que muitos intelectuais, ativistas e filósofos participaram ativamente na construção dos espaços de libertações em África e na diáspora. A utopia emancipatória é a concretização da liberdade.

Todavia, existiram projetos utópicos na história da humanidade em que a criação de outros espaços e a mudança de tempo foram para dominar, criar corpos controlados à transparência da tirania do um.

Segundo a filósofa e cientista política Françoise Vergès (2017), essas utopias que impõem um regime totalitário tornam-se pesadelos.

As utopias que modificam o regime totalitário são aquelas que advêm dos grupos marginalizados, aqueles que foram colocados à margem. Como sinalizado por Bidima (1997) acerca da margem, das artes que foram marginalizados, pois nelas estariam as mudanças e a força utópica de projetos emancipatórios. As utopias produzidas pelos sujeitos que estão se recusando a morrer na sociedade contemporânea trazem projetos nos quais a libertação é o seu paradigma. Para quem venceu o colonialismo e o neocolonialismo, é um modo de abalar a ordem social-econômico-política de injustiça. O motor de macerar a diferença sonha a morte daqueles que foram colocados fora do projeto de humanidade moderno europeu. Portanto, a utopia inventada nos arquipélagos de libertação é contramoderna ocidental. Um dos exemplos é a humanidade, que é ampliada nos projetos utópicos de libertação. A humanidade foi reduzida à transparência desses projetos na modernidade ocidental.

A utopia emancipatória é contra os projetos totalitários que aniquilam o tempo e o espaço diverso. As narrativas políticas de projetos futuros que o paradigma da necropolítica atualiza com o "anjo do abismo" precisam de uma recusa, isto é, necessitam de uma narrativa contrária ao poder de matar. Vergès (2017) insere a África nesse lugar da potencialidade narrativa de seguir na descolonização. Segundo Vergès (2017, p. 246, tradução nossa):

> Hoje, a África tem todos os elementos para ser o terreno a partir do qual seria lançada uma nova utopia, a partir da qual seriam escritos contra-narrativos. Estas narrativas de utopia emancipatória constituem uma emergência porque, numa época em que as políticas mortificantes. Estas narrativas de utopia emancipatória constituem uma emergência porque, num momento em que políticas mortificadoras se fazem passar por políticas do futuro, afirmando garantir a segurança e a paz quando de fato estão propagando a guerra e a devastação do planeta, imaginar novas utopias em um mundo

> que exclui qualquer possibilidade prática e concreta de realização desta utopia é um gesto que combina pensamento e prática, que requer atravessar uma multiplicidade de níveis, que requer mudar radicalmente o campo de visão.

A utopia emancipatória movimenta uma imprevisibilidade de práticas na tentativa de recusa aos projetos que surgem como utopia, mas são pesadelos. A utopia é agenciada por rasgar um tempo conservador e totalitário a fim de inventar um espaço comum de ação. E mais do que nunca é necessário disputar, na "guerra dos imaginários", possibilidades críticas e inventivas para a superação do aprofundamento da velocidade dos projetos de mortes na contemporaneidade.

Os projetos utópicos emancipatórios da segunda metade do século XX conquistaram o que estava em disputa, ou então perderam em alguns campos, mas para este tempo de agora, necessitam contextualizar a gramática para o hoje. Os problemas do século XX persistem, muitos deles, mas foram atualizados (Vergès, 2017). O tempo e o espaço deslocam-se e, para isso, precisam de lentes interpretativas que alcancem suas transformações, devires. As energias mobilizadas pela descolonização, após a Segunda Guerra Mundial, abriram espaços em seus acontecimentos. Entretanto, como afirma Vergès (2017, p. 247, tradução nossa):

> Mas hoje, reviver velhas utopias seria uma ilusão. Precisamos imaginar novos sonhos, novas esperanças em um mundo onde o capitalismo financeiro tenha estabelecido sua hegemonia, com o culto da mercadoria e o prazer imediato. Ele propõe uma nova forma de ser humano, que não conhece limites, que pode mudar a identidade, a pele e a opinião a qualquer momento. Híbris e excesso.

A disputa por outras utopias é presente no imaginário africano e afrodiaspórico. A defesa de que a Filosofia Africana apresenta como uma de suas univocidades o paradigma liberdade tem inscrito nessa perspectiva a presença de memória de luta por justiça e liberdade.

A experiência africana traz para a humanidade o feito de ter conseguido a "dessacralização dos pressupostos civilizacionais da violência colonial [...]" (Mudimbe, 2013b, p. 70). Se a utopia emancipatória é o lugar de recusar o que foi naturalizado, então a África é um espaço propício para a invenção de outras esperanças e novas utopias. Segundo Vergès (2017, p. 247-248, tradução nossa):

> A África é um espaço propício à elaboração de novas utopias por diversas razões, a menor das quais não é o fato de possuir todos os elementos para desafiar a ideologia da falta e a economia da ausência na qual se baseia a ideologia do desenvolvimento, a visão de um domínio absoluto do mundo pelo homem, a fantasia de uma economia do pleno, de uma plenitude que preencheria o avianismo humano. plenitude que satisfaria as necessidades humanas. Como vítima destas ideologias, a África ocupa a posição paradoxal de ter sido (e continuar a ser) para a Europa tanto o nome de uma falta como de uma ausência e o lugar de uma riqueza ilimitada da qual extrair tudo o que era necessário para a construção do Ocidente.

A África é esse espaço que guarda uma relação paradoxal com a Europa, pois o continente africano é esse lugar ideológico da ausência de recursos, da abundância e da ausência da economia. É falta para seu próprio desenvolvimento e abundante para a construção das riquezas do Ocidente. O capital humano foi uma dessas riquezas que foi retirada da África, como no caso da escravidão.

A escravização cometida no território africano, o capital humano escravizado advindo da África e a exploração de sua natureza contribuíram para a ausência e o esvaziamento humano do continente africano, e também para o enriquecimento da Europa. O enriquecimento da Europa e da América do Norte, e o nascimento do capitalismo acontecem atrelados à violência da escravidão e à exploração dos seus bens materiais. A lógica argumentativa da ideologia europeia do século XVI é esquizofrênica: a África deve ser explorada pelos europeus para, assim,

ficar bem. Pelo fato de ela ser muito rica, deveria oferecer bem natural e humano para atender à ganância dos europeus (Vergès, 2017).

A ideologia europeia e estadunidense (mais recentemente) acerca do continente africano e latino-americano segue no desejo de aniquilar as fontes preciosas desses espaços, seja seu recurso humano, seja seu recurso natural. A Europa e os Estados Unidos da América, ao mesmo tempo que querem possuir o arquipélago africano – suas paisagens, terras e força humana de trabalho –, trazem a mentalidade de aniquilar sua presença no mundo.

A utopia a ser construída tem esse papel de elaborar a crítica a essa dupla retórica, como sinaliza Vergès (2017) sobre a ausência de recursos, da falta de riquezas e da plenitude de bens, pois essa ausência e a plenitude são, no continente africano, as responsáveis pelo "desenvolvimento" dos espaços europeus e, mais recentemente, estadunidense. Felwine Sarr (2016) afirma, em *Afrotopia*, que é importante reconhecer os espaços para potencializar as ações. A afrotopia fecunda os espaços para a potência inventiva de mundos possíveis. Segundo Sarr (2016, p. 14, tradução nossa):

> O Afrotopos é o outro lado da África, cuja chegada deve ser acelerada porque cumpre seu feliz potencial. Encontrar uma utopia não é deixar-se levar por um doce devaneio, mas pensar em espaços de realidade para fazer acontecer através do pensamento e da ação; é detectar os sinais e as sementes no tempo pré enviado, a fim de alimentá-los. A afrotopia é uma utopia ativa que estabelece a tarefa de desenterrar na realidade africana os vastos espaços do possível e fertilizá-los.

A utopia ativa de África tem como característica a articulação de diversas ordens discursivas, tais como a econômica e a política, a cultural e a social. Assim, é possível fertilizar os novos espaços inventados (Sarr, 2016). Por isso, não cabe ao filósofo dos arquipélagos apenas o papel de

criar conceitos, mas além de criar conceitualmente as paisagens, fecundá-las de imaginação, filopoética.

É hora de reinventar a utopia, pois "[...] o caminho está aberto para uma reinvenção da utopia" (Vergès, 2017, p. 259, tradução nossa). A necropolítica atualiza-se a todo momento, sendo uma máquina de moer sonhos, corpos, vidas. E é nessa tentativa de destruir o que o outro é, de aniquilar a nossa presença do mundo, que vem a recusa em ser morto, a reinvenção da utopia em arquipélagos que relacionam opacidades na busca de seduzir e encantar a transparência, o claro.

CONCLUSÃO

Figura 1 - A paisagem retrata o bairro de Cosme de Farias, localizado na cidade de Salvador/BA

Fotógrafa: Carla dos Santos.

Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência (Fanon, 2008, p. 189).

A epígrafe que abre as possíveis conclusões potencializa a necessidade de "introduzir a invenção na existência". Essa é a conquista da própria liberdade, de derivar no "paradigma libertário", a de inventar a existência na recusa em ser morto aos projetos do poder de matar. A de ter como correnteza a deriva opaca na permanente transformação de si na deriva com o outro. A Filosofia Africana e a Filosofia Afrodiaspórica movimentam o ato poético e político que percorrem as derivas da tessitura deste trabalho. O ato poético e político reclama pela dinâmica da diversidade da vida.

Produzir conhecimento desde as paisagens africanas reinventadas na diáspora é um movimento político e poético por excelência. É a necessidade de estar "de pé e livre". A disputa por imaginários desde a universidade pública brasileira, reivindicando uma filosofia desde o arquipélago afrodiaspórico, potencializa o eco de outras narrativas para a disputa do imaginário brasileiro. Todavia, a possibilidade de escrever desde e sobre as filosofias debatidas em África e na diáspora e com o pertencimento étnicorracial afrodescendente, em um país dominado pelo imaginário do racismo antinegro, é um retrato de processos de luta e libertação dos antepassados. Por isso, a atitude política de não trair as experiências de luta de libertação dos antepassados, sem trair o tempo que habita os pés de quem deriva nas suas experiências. O negligenciamento do passado é a morte da possibilidade de permanecer existindo, não uma existência individual, mas coletiva. A morte da memória é o aniquilamento da poética do tempo e das paisagens que habitam o espaço e que faz os pés sentirem o tremor e o barulhamento do mundo e, assim, faz o corpo ser habitado e comutado pelo eco e oco profundo da existência.

A *Filopoética Afrodiaspórica: Filosofia Africana como imaginação emancipatória* problematiza o monolinguismo da produção de conhecimento fundamentada pela Herança da Ideia, materializando a colonialidade da vida, a qual tem o pensamento da transparência e do continente como a tradução do mesmo na interpretação do "Todo-Mundo". O pensamento da transparência é antinatureza, movimenta-se contra a força

vital, segue na contração da produção de vida. O uno como interpretação de tudo que existe, a partir da Herança da Ideia e traduzido nos sistemas de justiça, a partir da necropolítica, provoca uma questão ao pensamento: a violência racial, como produção da ordenação da vida, atua no aniquilamento da razão. O discurso racional que legitima e produz possibilidades para os espaços de violência é o antipensamento, é a antifilosofia.

O abismo constante que o negro brasileiro atravessa nas paisagens históricas brasileiras evidencia o poder de matar e a recusa em ser morto: escravismo, pós-abolição (luta e resistência por direitos) e a persistência frente ao poder de matar. A persistência do desejo do racismo atuando no imaginário brasileiro estabelece a constatação de que a vida negra é uma disputa, tendo em vista que a liberdade é uma luta constante no arquipélago do Brasil filopoético. Em uma paisagem em que a liberdade é suprimida constantemente, tem como perspectiva a intenção de retirada do espaço para a vida.

Tanto a Herança da Ideia quanto a necropolítica são frutos do desejo. O alvo da produção da política de morte estabelece-se contra a população negra. O projeto da violência contra o negro brasileiro é fruto do *logos* e *pathos* do arquipélago brasileiro. E a perpetuação da violência do racismo tem o imaginário como fonte primordial da materialização do poder de matar. E no imaginário encontra-se, também, a sua dissidência, a possibilidade de instaurar a desordem – aqui entendida como libertação, na ordem – compreendida como aquela que perpetua os regimes de subjugação, o necropoder.

A necropolítica é uma invenção do imaginário, em que o regime semiótico do racismo atua a partir das formas culturais, da política, do regime ético e estético. A necropolítica é a forma de subjugar as vidas ao poder de morte; a produção desejante do necropoder cria "mundos de mortes". Ela é a derrota da filosofia, é o antipensamento, pois é contra a vida. É contra a natureza. A política de morte opera no imaginário. Ela mobiliza os desejos, é uma fruição da memória. É a força dos espaços vazios que movimentam a poética do genocídio.

Um genocídio contra as formas de vida dos negros. O racismo, nesse aspecto, é intrínseco à ação da necropolítica. O extermínio contra a juventude negra, as várias formas de morte contra o negro, é uma forma de distribuição desejante da política de morte. O imaginário da necropolítica persiste por meio da construção do terror inscrito na memória daqueles que são inventados pelo imaginário da transparência como inimigos da sociedade. Aqueles que punem o inimigo da sociedade são colocados na categoria de heróis. É possível perceber tais práticas nos discursos: médicos, da jurisprudência, da educação e da segurança pública. A ação é legitimada pela força poética do imaginário do poder de matar. O racismo é um operador da colonialidade da vida.

A partir do todo exposto ao longo deste trabalho, podemos chegar à conclusão de que a violência do racismo é uma construção da razão e fruto do desejo, que tem na transparência as produções de sentidos. A razão estabelece-se como a expressão da violência no nascimento do pensamento. E, nesse sentido, a necropolítica, a produção de formas de mortes, tem como sentido o aniquilamento da deriva africana e afrodiaspórica. O imaginário da necropolítica, ao desejar o Um, aniquila a diferença, mas não é uma diferença pulverizada que o monstro do apocalipse, Abadon (Ngoenha, 2017), pretende aniquilar. O corpo desejante para ser morto tem espaço, tempo, corpo e ancestralidade. A vida a ser combatida pelo imaginário da necropolítica tem identidades, construídas pelo anjo do abismo, bem específicas. A ideia persiste em construir imagens sobre o espaço; primeiro o desterritorializa e, depois, aniquila os corpos.

A Herança da Ideia e a necropolítica são construções do pensamento e produções culturais. Elas são violências, frutos do desejo e engendradas pela razão, pois esta cria condições para materializar as violências. Elas são reveladas pela brisa do imaginário. A violência da necropolítica é fortalecida pelo imaginário conservador e fundamenta-se nas instituições do território brasileiro.

Se a necropolítica tem como um de seus campos de atuação o espaço do imaginário, então, é na guerra do imaginário que a filopoética

afrodiaspórica se insere na crítica da produção das formas de mortes, como sentido da existência dos grupos racializados. A filopoética no arquipélago afrodiaspórico é uma intenção de crítica ao poder de matar e à possibilidade criativa da recusa em ser morto. O eco do imaginário da violência persiste na perpetuação da filosofia do continente e dos arquipélagos. A fonte do poder de matar é um imaginário. É uma poética do genocídio. O imaginário da necropolítica traduz-se pela transparência do mundo, na perspectiva do viajante, do descobridor e do conquistador (Glissant, 2011). A violência do racismo age na barbárie de impor ao outro a sua própria transparência. É a unidade e a homogeneidade como imagem da filosofia continente.

O eco da Herança da Ideia à necropolítica não ecoa o canto do diverso, mas da totalidade arbitrária. O eco do diverso amplia a relação com "Todo-Mundo". A partilha comum com Todo-Mundo dá-se quando a memória constrói caminhos para a manutenção do diverso.

Memória

A memória viva é o mecanismo de crítica à Herança da Ideia (violência epistêmica), como foi vivenciado pelo personagem do livro *O quarto século*, Mathieu Béluse. O jovem intelectual dialogou com o velho feiticeiro, papai Longoué, com a intenção de disputar o imaginário, um dos dispositivos da ideologia e da utopia. "A visão profética do passado", narrada por papai Longoué, é a insurreição do imaginário. A perspectiva de sonhar o mundo e penetrá-lo tem sido um dos mecanismos de manutenção da recusa em ser morto.

Papai Longoué é a representação da resistência à memória rasgada pela lógica da escravidão. O velho feiticeiro e quilombola apresenta a narrativa de maneira antigenealógica no diálogo com o Mathieu Béluse, que teria o papel de preservar, organizar e ser aquele que forneceria a informação registrada. É o arquivista e filopoeta do quarto século. É um guerreiro do imaginário.

O eco do imaginário da violência: da Herança da Ideia à necropolítica estabelece a importância do lugar de luta da disputa pela memória para inscrever a produção de formas de combate ao poder de matar. A memória tem a potência de recusar o aniquilamento do passado. Na memória, há a força poética de produção de narrativa contra o discurso oficial da colonialidade da vida. Ela é um espaço que guarda muitos traumas, dor e raiva. É importante frisar que a memória não rivaliza com o esquecimento. Ela é conservação e esquecimento, o que existe é essa relação paradoxal, de tensão. Na memória, encontra-se a tragédia.

Na memória, há as condições para a reterritorialização das derivas das tradições africanas em território afrodiaspórico. Papai Longoué é a representação, no livro *O quarto século*, do que Leda Maria Martins (1997, p. 172) chama de "hálito da memória". Para acessar este hálito, são necessários ritos. Mathieu Béluse encontra-se com Longoué na floresta, signo de muitos espaços opacos, inalcançável pela vastidão do seu tamanho. A memória é a representação dos espaços opacos das florestas. E o que Mathieu buscava era a episteme da sua cultura. O quilombola, Longoué, é a produção de sentidos, construída por Glissant, para ser o responsável em atualizar a memória dos antilhanos: revolta, resistência e produção de utopias. É um signo presente na obra para aquele que tem o papel em restituir o pertencimento dos antilhanos em sua terra.

Mathieu Béluse, para não reproduzir a violência permanente em seu território e encontrar alternativas outras além do discurso oficial, sobe as montanhas em busca de libertação. O jovem intelectual na tentativa de fugir do projeto da colonialidade da vida, busca o encontro com o quilombola/feiticeiro. O velho Longoué, por ter resistido e recusado a escravidão, é colocado pela memória oficial como aquele que causa terror e medo ao discurso que o jovem intelectual tem como oficial. Mas o papel do intelectual, como afirma Said (2007b, p. 70), "[...] é apresentar narrativas alternativas e outras perspectivas da história que não aquelas fornecidas pelos combatentes em nome da memória oficial, da identidade nacional e da missão".

O jovem intelectual encontra a possibilidade de outras narrativas acerca da sua paisagem distante do discurso oficial. Mas aquele que tem a memória tem o poder acerca do espaço e do corpo. A memória é umas das ferramentas fundamentais da disputa de poder, pois ela potencializa estratégias e traça rotas de emancipação.

A imagem da Relação entre papai Longoué e Mathieu Béluse retrata a importância da memória como forma de descolonialidade e apropriação do próprio espaço e da sua história. A relação daquele que é descendente de quilombola, o qual tem a responsabilidade de passar a memória ancestral para os seus descendentes e para aqueles que foram escravizados. A afirmação do negro nos arquipélagos é possível com a condição de compartilhar a memória ancestral entre o quilombola e o descendente de escravizado.

A memória ancestral é a construção de uma forma de vida, é a permanência do presente, de criar alternativas narrativas da presença, ou seja, é a manutenção da existência afrodiaspórica. A memória é uma das formas de recusar o abismo da violência materializada pela necropolítica.

O reestabelecimento da memória com a busca do jovem intelectual pela episteme cultural da Antilha não o colocou apenas como um arquivista do saber, mas ele estabeleceu uma conexão com a terra, a paisagem, a opacidade da memória e com o Todo-Mundo. A memória está presente nas paisagens, portanto, a memória também está na natureza. A ancestralidade de Mathieu Béluse é a natureza: o vento, o fogo, a água, o mar, as árvores, a floresta. A memória que precisa preservar também está inscrita nos elementos da natureza. A memória dos ventos, das águas, da terra, do ar é um imaginário guerreiro, presente no candomblé afrodiaspórico, que está em relação com a natureza.

Ao se conectar com esses imaginários, atualiza-se uma episteme cultural, uma forma de vida que preserva a memória ancestral, uma filopoética de ancestralidade. Portanto, é imprescindível que "Ouçamos o grito do mundo" (Glissant, 1997b, tradução nossa). A conexão com o eco

e o oco do mundo tem como sentido a atualização da memória. A escuta do canto sagrado é o poema primordial.

A memória é atualizada pela "visão profética do passado". O passado e o presente se relacionam. A volta ao passado tem um sentido profético, de futuro, mas é no agora, no hoje, que se faz uma releitura do passado para alcançar o futuro, mas este é construído hoje. Na "visão profética do passado", o ser humano é natureza e as palavras amalgamam-se. O tempo ganha ares poéticos ao serem compreendidos a partir da escuta do grito do mundo. É estar conectado com o eco e o oco do mundo, ou seja, é saber escutar o primeiro idioma do ser humano, o silêncio.

Filopoética

A disputa pela invenção de arquipélagos de coexistência, em "[...] campo de batalha que cheira a morte" (Gomes, 1992), é uma constante para aqueles que têm a liberdade suprimida. A filopoética mobiliza-se a partir do eco e do oco profundo do lugar: "A memória não sabida do abismo serviu de lodo para essas metamorfoses" (Glissant, 2011, p. 19). A lama, o sedimento das terras inundadas, é a força poética da totalidade aberta do mundo. A filopoética afrodiaspórica é atravessada pela necessidade de uma recuperação de uma paisagem das relações. Nesse aspecto, a filopoética é relacionada diretamente com a geopolítica.

A filopoética é impulsionadora da insurreição do imaginário. Ela é a condição do pensamento para a articulação do quilombismo filopoético, pois pensa com o mundo, mas age no seu lugar. A sua ação é em relação com a sua paisagem. Nela, estão intrínsecas a geopolítica e a geocultura. Ela é caracterizada como uma poética do lugar, como uma poética da totalidade aberta do mundo, do enraizamento e da errância. A poética traz inscrita em sua experiência não uma maneira apenas de sonhar, mas uma maneira de penetrar o mundo. A poética é uma travessia que movimenta um modo de imaginar e de adentrar no imaginário no pensamento.

A filosofia é inventada nas e pelas paisagens. A partir dos arquipélagos, ela abre em poesia. A beleza e o tremor de cada paisagem provocam o pensamento e educam a sensibilidade. É possível inferir que a filosofia é uma geografia. Ela é um arquipélago que tenta escapar ao modelo de sínteses impostas pelo pensamento de continente. O sistema de pensamento fechado, continente, é o modo de produzir conhecimento que legitima e perpetua a Herança da Ideia e mobiliza a necropolítica.

A Herança da Ideia e a necropolítica são fenômenos que perpetuam sua força política contra o território africano e afrodiaspórico; são uma disputa por espaços, pela interpretação da paisagem. Os estudos africanos, como sinalizado por Mudimbe em *A invenção da África*: *Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* e em *A ideia de África*, problematizam a disputa pelo discurso acerca de África ser uma invenção do Ocidente e a produção de uma imaginação sobre o continente. Todavia, os estudos africanos foram convertidos ao arquipélago interpretante ocidental. Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997) chama atenção para essa espacialidade determinante e homogeneizadora do Ocidente sobre a disputa pela produção africana de conhecimento. Os estudos africanos são chamados de "ocidentocêntricos" pela epistemóloga, pois o Ocidente está no centro dos discursos e imaginários sobre o continente africano.

A categoria de espaço é determinante no debate acerca da descolonialidade. A imersão na paisagem, ouvir o eco do lugar e ver e sentir as suas paisagens desloca o papel do filósofo e da filósofa de criar conceitos apenas, mas de fecundá-los de imaginação. A disputa pelo conceito passa necessariamente pela apropriação da imagem. A colonialidade tem como finalidade aniquilar a beleza e a força poética da paisagem. Entretanto, o tremor imprevisível do mundo reconecta-se com as terras que sofreram a violência colonial. Sentir e experimentar a trepidação da própria terra é uma forma de ser habitado pelas paisagens, este é um ato político e poético de insubordinação ao eco do imaginário da Herança da Ideia. É desobedecer a lógica impositiva do continente em impor sua paisagem na produção de sentido.

No discurso da decolonialidade, a dimensão espacial é fundamental para o enfrentamento da violência. O arquipélago é essa categoria que preserva a memória, a possibilidade do deslocamento, a morada dos imaginários que atravessaram os oceanos e materializaram, ora no silêncio das paisagens, ora nas reinvenções culturais: como na melancolia do jazz, no lamento do samba, na força da natureza representada pelos deuses do imaginário afrodiaspórico.

A reivindicação pelo povoamento diverso do imaginário passa necessariamente pela disputa dos espaços. Os arquipélagos africanos e latino-americanos são marcados pela experiência de um abismo que insiste constantemente em se perpetuar. Byung-Chul Han (2017b) traz uma leitura no livro *Topologia da violência*, em que apresenta as transformações no acontecimento da violência, a qual segue de uma violência de decapitação, transforma-se em deformação e chega aos dias atuais: a depressão. Han (2017b) segue da sociedade pré-moderna até a sociedade do desempenho e do cansaço para tematizar sua discussão. Portanto, o abismo da violência é permanente, tendo suas intensidades de acordo com os arquipélagos e nos corpos que ela atua. Como disse Glissant (2011, p. 19): "Tormento daqueles que nunca saíram do abismo: que passaram diretamente do ventre do navio negreiro para o ventre violeta dos fundos do mar".

A imagem da deriva, da experiência do abismo da travessia, designa uma abertura poética para a criação desde a opacidade. Para quem foi retirado da sua terra, tendo sido proibido de vivenciar as suas ancestralidades: "Mas a sua provação não morreu, vivificou-se nesse contínuo-descontínuo: o pânico do país novo, a saudade da terra perdida" (Glissant, 2011, p. 19). O caminho é buscar tais memórias, ancestralidades e identidades no caminho opaco da história, pois o pensamento da transparência caminha no desejo de manter o opaco sem mobilidade por conta de sua luz intensa. É a morte do espaço, o apagamento da beleza e do tremor do mundo. Todavia, é na opacidade que habita o encantamento do claro.

O opaco mora na trepidação e no barulhamento do mundo; é necessário escutar o grito do mundo, como afirma Glissant. Por isso, o convite à viagem em se reconectar com a terra é uma ação de beleza. É o caminho de enraizamento e errância onde se dá no arquipélago. É uma imersão ao imaginário do lugar e às produções de sentidos da cultura. O enraizamento e a errância com a paisagem, a ação política, são "[...] a aliança com a terra imposta, sofrida, redimida" (Glissant, 2011, p. 19).

A imagem da relação com a terra na afrodiáspora é da deriva, isto é, da invenção de outras formas de enfrentamento da violência cotidiana. A criação de respostas à força da violência colonialista é uma ação política desde a paisagem, portanto, é uma política da diversidade, pois as paisagens são múltiplas e é nessa relação que mora a força poética. A política da paisagem é uma poética. A lógica do lugar é produtora de sentido, é a que encaminha a direção da ação, agir no seu lugar, como afirma Glissant. Agir local e pensar com a imagem da opacidade, em que a irredutibilidade da singularidade é uma constante na "totalidade-mundo" aberta.

A filopoética afrodiaspórica produz um movimento de crítica ao poder de matar e à insurreição de um imaginário que caminha para a partilha do "Todo-Mundo", pois ela tem a relação da ética da opacidade com a estética da terra com finalidade política, uma ação relacionada com a paisagem.

A filopoética atua na guerra de imaginário. Nessa guerra, além de criar conceitos, é imprescindível a criação de imagens. Antes da criação de conceito, existe a necessidade de disputar a imagem. E, anterior aos dois, conceitos e imagens, está o imaginário. O conceito e a imagem não produzem o imaginário, mas este determina a possibilidade de produção de conceitos e imagens. Há que fecundar o conceito de imaginação.

A construção de outras memórias para a produção narrativa do discurso em filosofia, em um país dominado pelo imaginário do racismo, é uma recusa em ser morto. É a possibilidade de recuperar a memória com a finalidade de disputar um conhecimento, nesse caso, de disputar uma

narrativa acerca da filosofia desde os arquipélagos em África e da afrodiaspóra. É pela disputa da memória, e para que os conhecimentos africanos e ameríndios estejam na deriva da memória oficial. Não é coincidência que a discussão sobre a Filosofia Africana nos departamentos de Filosofia no Brasil seja um debate recente por dentro dos institutos e ainda muito tímido por parte daqueles que têm o discurso institucional da filosofia no Brasil.

Imaginário

O imaginário é uma das ferramentas que determinam a produção da legitimidade do eco da Herança da Ideia à necropolítica. O desejo de violência contra a deriva negra no território brasileiro tem como uma de suas forças permanentes possuir um imaginário para habitar sua ação. A partir desse suporte de legitimação da ação de morte, as imagens, as ideologias e as produções culturais de um grupo são reinventadas pela força do imaginário.

O imaginário inventa a paisagem do filopoeta, por estar inscrito na cultura, mas tem a força poética de insurgir contra uma cultura política que naturaliza a morte. O imaginário é um vento que sustenta as brasas para manter aceso o fogo que transforma a cultura e, por isso, ele transcende. O imaginário é o imprevisível, está no contexto daquilo que não pode ser decalcado totalmente pela razão. No imaginário, está presente o que não foi totalmente desvelado, é o opaco. E essa opacidade consiste no tremor e no barulhamento de uma poética que ecoa arquipélagos de imaginação emancipatória e libertação e, a depender da intenção ética-política, nessa opacidade também se guardam projéteis.

A intenção filopoética que atua nos imaginários, tendo os arquipélagos e as paisagens que as movimentam, busca estar reconectada com a terra, aberta à escuta do grito do mundo, como afirma Glissant; esta é a deriva de filosofar na guerra dos imaginários, em arquipélagos de libertação. O compromisso político é com a insurreição do imaginário contra o vento que ecoa e materializa o aniquilamento da memória e o imaginário colonizado da vida. O imaginário da violência que aniquila

o diverso da vida, como a violência racial, o racismo, é uma fonte de muita força da perpetuação da necropolítica. A legitimidade do racismo é possível por conta do desejo político de perpetuação de desigualdades e tiranização da vida. O racismo retira os grupos humanos que foram subjugados, como os ameríndios e os negros africanos, da partilha comum da humanidade, do Todo-Mundo.

A raça como intenção política de desumanização atuou como imaginário de muita força na perspectiva de pensamento da transparência, precisamente no exercício do imaginário de desumanização e tiranização das populações fora do espaço ocidentalizado. Portanto, o imaginário forjado desde a filopoética segue no caminho de produção de imaginários de recusa da política de morte. A guerra dá-se em torno da disputa de paisagens. É uma "guerra de imaginários".

O imaginário é uma sensibilidade que atua na brisa da recusa em ser morto e do poder de matar. As duas possibilidades são mobilizadas pelo imaginário. A necropolítica é um imaginário, assim com a insurreição a ela também. O imaginário da política de morte, como o da resistência a ela, institui relações. Elas têm a capacidade de conexão. O imaginário tem como característica alinhavar uma rede comum na mesma brisa, é coletivo. Tanto o imaginário de resistência ao poder de matar quanto o da necropolítica são incursões coletivas. O imaginário é um alicerce complexo da paisagem social.

O imaginário da necropolítica no Brasil filopoético produz variadas formas de mortes aos grupos racializados do seu território: negros e ameríndios. O racismo tem como finalidade inferiorizar intelectual e emocionalmente a pessoa retirada do princípio da humanidade, com o intuito de perpetuar a violência em um sistema complexo de espoliação econômica e de servidão política. A persistência na tecnologia de desumanização busca qualificar a violência racial como algo inato: "Dizer ao humano o nosso espaço. Onde a alternativa está entre suicídio ou loucura. Onde o cheiro do dia ferido. Envolve nossos gritos abafados. Será o sofrimento uma fatalidade. Neste lado do planeta" (Monga, 2011, p. 32).

O imaginário do racismo, no caso brasileiro, quando não mata de forma física os corpos negros, enlouquecem estes ou os transformam em suicidas. Lima Barreto, em *Diário do hospício* e *O cemitério dos vivos*, retrata a sua resistência à loucura. A escrita foi uma das saídas do autor frente ao desespero:

> Penso assim, às vezes, mas, em outras, queria matar em mim todo o desejo, aniquilar aos poucos a minha vida e sumir-me no todo universal. Esta passagem várias vezes no Hospício e outros hospitais deu-me não sei que dolorosa angústia de viver que me parece ser sem remédio a minha dor (Barreto, 2017, p. 67).

A loucura, que teria a potência de aniquilar a existência do escritor, é utilizada por ele como um projeto estético de libertação. Este é o imaginário da recusa em ser morto. A morte produzida pelo necropoder leva o destino do negro para o mesmo abismo: "Talvez o caminho nos leve aos mesmos abismos. Se nossos olhares escolherem direções opostas" (Monga, 2011, p. 40).

O imaginário é um dos caminhos políticos da filopoética afrodiaspórica no mar em deriva opaca. A filopoética, ao estabelecer um diálogo com a opacidade (defende o direito das irredutibilidades coexistindo mutuamente), relacionada com a estética da terra (conexão com o lugar e a abertura com o diverso do mundo), tem a finalidade de enfrentar o abismo comum a partir da paisagem. A paisagem é aquela que coloca imagem às palavras. É a natureza. Ela reconecta o Todo-Mundo em derivas. A paisagem direciona os olhares para a mesma direção, com a força poética de quem experienciou a memória e o esquecimento compartilhado do imaginário de "viver à margem da vida".

Arquipélago

Filosofar nos arquipélagos é relacionar com o absurdo do abismo da necropolítica. Partir de uma perspectiva filosófica que apague o enfrentamento da violência inscrita no corpo-território dos arquipélagos é

situar-se em um caminho filosofante do continente, o qual perpetua o espelho da transparência com a finalidade de legitimar a servidão voluntária. Todavia, o arquipélago pode tornar-se continente, quando permanece na produção de uma política do terror e do horror, a qual não se questiona se "[...] será possível um dia. Escrever de outro modo. A equação da dignidade humana?" (Monga, 2011, p. 42). A perpetuação da violência é um modelo de atualizar a lógica do continente nos arquipélagos. Os arquipélagos que inserem a violência como mobilizadora da ação seguem aniquilando a liberdade, retirando a possibilidade da vida.

A filosofia disputada nos arquipélagos tem a libertação como eco, relacionando a direção dos olhares. O arquipélago da libertação é o deslocamento frente à memória oficial, ao imaginário da necropolítica. É a fissura ao pensamento continente – a Herança da Ideia. O arquipélago é a produção de sentidos do diverso do mundo. Ele é multirrelacional e diverso. É a conexão de diversas ilhas, paisagens e, nas suas relações, existe uma infinitude de segredos. É a morada das incertezas, a partir das várias relações produzidas e da força poética do diverso utópico dos povos por vir, que estão nos arquipélagos. "Meu inconsciente se faz dissidente" (Monga, 2011, p. 80).

Nos arquipélagos há a utopia como articuladora da ação. A utopia tem a seta para o presente. É o caminho para penetrar no mundo, ela é materializada pelos projetos políticos. A produção utópica é sempre aquilo que falta ao mundo, ela abre espaços que ainda não existem (Vergès, 2016). A utopia tem a perspectiva de: "Dar sentido ao que se vive. Mesmo que o espaço flerte com o absurdo" (Monga, 2011, p. 56). E a produção utópica na experiência vivida do arquipélago tem o hoje como condutor de ação, "Pois o futuro. É uma sinuosa e trágica marcha para trás" (Monga, 2011, p. 60).

A revolta causada pela dor da violência da necropolítica mobiliza o entendimento de que a ação de libertação é agora, no acontecimento. O futuro é forjado no acontecimento do tempo de agora. A busca por potencializar a raiva e educar a dor para projetos de libertação é uma luta

constante nos arquipélagos, pois transforma a dor e a raiva em revolta filosófica (Ngoenha, 2017). Outra intelectual que chama atenção para a transformação do sofrimento em resistência é Nathalie Etoke (2010). Ela apresenta a discussão da melancolia africana: a sobrevivência e a resistência na diáspora e no continente africano. Portanto, no arquipélago de libertação, é imprescindível: "Aprender a construir a dor" (Monga, 2011, p. 56).

A dor e a raiva devem ser educadas para mobilizar uma revolta. Na filosofia, a revolta tem uma ampla literatura, segundo Ngoenha (2017, p. 86): "Na filosofia, a revolta tem uma longa tradição que vai de Diógenes a Sartre. Aliás, pode-se considerar, no essencial, toda a filosofia latino-americana e a filosofia africana como de revolta". A finalidade do filósofo é trazer deslocamentos ao que está ordenado na injustiça. É estar na tensão, nas derivas. E uma sociedade em que a violência é utilizada como condição de harmonia social, a revolta, nesse caso, deve ser uma constante para alcançar a felicidade. O alcance da felicidade está necessariamente alicerçado na conquista de liberdade, na recusa da violência e na revolta contra a opressão e a servidão.

O horizonte da revolta é a chama do filosofar no abismo da necropolítica. Filosofar desde os arquipélagos impõem como exercício descolonial "estar à deriva na linguagem", como afirmou o poeta Edmilson Pereira (2017a, p. 11). A superação da violência dar-se-á pela crítica dos conteúdos, mas pela reinvenção das formas. Os arquipélagos afrodescendentes podem ser interpretados como cultura em movimento. E, a partir desse entendimento, mobiliza-se uma cultura de vida contra a política de morte. A disputa pelo imaginário é um movimento importante para a manutenção da vida dos afrodescendentes.

No arquipélago de libertação, a disputa do imaginário, no mar em deriva opaca, problematiza a viagem no Atlântico negro: a experiência vivida no abismo e a busca pela restituição da memória. O arquipélago caracteriza-se pelo diverso, a partir da perspectiva epistemológica da filosofia em deriva: uma filosofia que se movimenta com o tremor e a palpitação do mundo, buscando dar sentido ao abismo permanente em

que se vive. Segundo Edmilson Almeida Pereira (2017b, p. 77): "Viajar o Atlântico negro é, pois, uma experiência de leitura do caos, ou, em outros termos, de ressignificação dos fragmentos a partir da negociação entre as diferenças". A diferença caracteriza a experiência negro-africana. Para isso, busca o diálogo com os arquipélagos, as paisagens, os contextos e as imagens de cada lugar com pretensões de se relacionar com o Todo-Mundo. A paisagem, a diferença de cada lugar relaciona-se com o Todo-Mundo. A relação que se estabelece entre a diferença evidencia a mundialidade. O encontro das diferenças concretiza o Todo-Mundo, que segue na recusa à totalidade arbitrária.

A escrita desta reflexão busca uma viagem na dimensão filosófica que, além da perspectiva de dialogar com os conceitos, tem a intenção política de caminhar na poética da imanência do romance e da poesia, pois pretende-se estar seduzido e enfeitiçado pela insurreição do imaginário que disputa a possibilidade de inserir imagens nas palavras. Uma das funções da filopoética afrodiaspórica seria colocar imagem nos conceitos. E a paisagem traz esse sentido: ser essa fonte de imagem, a possibilidade de ser uma fonte diversa, pois cada lugar é habitado por suas paisagens. A imaginação é a fonte criativa de produção: "agora não tenho nação que não seja a imaginação" (Pizza, 1995)[8]. E, nessa paisagem de Walcott, mora a deriva filopoética: a viagem no abismo no desejo de humanidade. A deriva é a força poética de produzir os arquipélagos, inventar as paisagens, penetrar na duração e na força dos espaços vazios. A deriva tem como signo de conexão a natureza. Essa é a condição para a produção espacial, da imersão da poética do tempo. Na deriva, acontece a passagem, acontecem os processos.

A filosofia sem derivar não acessa a resistência ao poder de matar. A vontade de matar do sentimento do mundo do imaginário da necropolítica torna a vida insuportável e o único caminho que se estabelece para o negro é o da resistência, da imaginação, como lugar de criação

8 Ver: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/19/ilustrada/13.html.

da liberdade. A magia que percorre os fragmentos da memória produz a magia de transformar o território de barbárie em civilização. A vida e a morte do negro são combatidas de maneira sistemática e estruturadas pelo desencantamento da barbárie do necropoder. Todavia, a morte é o signo de reconexão com o Todo-Mundo. É a dimensão de fim/começo intrínsecos. É processo, passagem, travessia, deriva em um tempo e espaço opaco à razão redutora. A morte pertence ao tempo e ao espaço mito-poético. Portanto, para navegar em seus itinerários, procurou-se acessar as imagens produzidas pela literatura – romance e poesia.

A literatura, juntamente com a filosofia, foi utilizada para navegar no mar crioulo e em deriva opaca. O poema e o romance, a partir da magia, têm transformado a barbárie do etnocídio negro brasileiro em arquipélago de recusa em ser morto. A poesia é a fonte de engajamento da filo-poética. É revolta e raiva, disse Glissant. A poética é, ao mesmo tempo, a filosofia. O *logos* e o *pathos* estão relacionados, não estão dicotomizados. Entre a filosofia e o poema está o território da deriva, no nascedouro do inominável, inclassificável, da vertigem, da solidão, do desvio e da insurreição do imaginário. A relação entre a filosofia e a poesia provoca outros imaginários.

A morte faz parte da natureza. Ela é uma experiência que abre em deriva opaca. Não é o lugar da transparência, onde tudo fica revelado, desvelado. É o lugar do velado, do opaco. É a conexão do ser humano com a natureza, é a conexão entre o fim e a origem, ela está no movimento cíclico. Na morte, a reconexão do humano com a força da natureza é incontestável. A morte é a entrada no paradoxo, o pensamento de transparência não decodifica. É estar imerso em uma experiência em que o silêncio, o primeiro idioma, é o comunicante. A cultura da morte que está na dinâmica de todas as culturas, com as suas diferenças na interação com elas, é uma dinâmica de harmonia social. A memória da morte, o ancestral, é a tradução da expansão da vida. A ancestralidade africana é uma prática de luta em caminho da felicidade. Para isso, é necessário o reconhecimento de si por dentro da comunidade.

Libertação

A libertação encontra-se na possibilidade dos choques, dos processos, na deriva. O que almeja é a felicidade, acessá-la. É o que Vanda Machado e Carlos Petrovich ensinam no livro *Irê Ayó*, "caminho da alegria", mas "a verdadeira *eudaimonia* se funda sobre a liberdade" (Ngoenha, 2017, p. 88). O caminho da alegria faz-se com disputa pela liberdade, porque se disputa a vida.

> Acreditamos em caminhos, encontros e celebrações. Caminhos que trazemos desde que nascemos. Caminhos que nos ensinam na vida; caminhos que escolhemos e aprendemos, certos de que nosso destino é construído também com os outros, por mais diferentes que eles possam ser. [...] Sabemos que estes princípios e valores contêm marcas estruturantes do nosso jeito de ser, das nossas diferenças como uma força de natureza vital e, por isso, contêm todas as possibilidades de caminhos, encontros e celebrações. Caminhos, encontros e celebrações são vida. Acreditamos na vida! (Machado; Petrovich, 2004, p. 11).

A filopoética afrodiaspórica em deriva de ancestralidade mobiliza um pensamento com alegria, beleza e resistência, encantada a partir da cosmopercepção africana. É uma filosofia de revolta contra a política de morte. E o engajamento dá-se por via das fendas do imaginário guerreiro, que recusa o necropoder e que aniquila as liberdades produzindo um imaginário colonizado. A produção desse imaginário, além de construir conceitos, fecunda-o de imaginação. A disputa do imaginário é uma força poética da insubordinação do imaginário frente à morte trágica.

A relação com a interrupção da força vital na ordem natural do acontecimento é uma entrada no absurdo, escapa à razão. Entretanto, o abismo do negro frente ao Abadon, o deus do abismo, movimenta uma força violenta contra o devir negro. A violência, segundo Ngoenha (2017), ao pensar Moçambique, tolhe a liberdade. Portanto, em um espaço em

que não existe a possibilidade para a liberdade, a vida nasce morta. A disputa pela vida é uma luta constante na filosofia.

A imersão de disputar a vida tem como paisagem o mais profundo desejo de alcançar o sopro de liberdade. Este é o sopro vital. Sem liberdade, as formas de mortes e as maneiras de matar aniquilam a vida. A deriva da filopoética nos arquipélagos tem como finalidade a libertação. A trajetória afrodiaspórica tem demonstrado que quanto mais se sofistica o imaginário de violência, mais a revolta como resistência atua contra a persistência do anjo do abismo, que tem a intenção de empurrar o afrodescendente "no vazio do precipício" (Monga, 2011, p. 24). O imaginário que mobiliza a necropolítica, a qual tem a violência como móbile de ação opera na atualização e na legitimação da barbárie. Todavia, a recusa em ser morto tem na insurreição do imaginário o sentimento de liberdade.

A liberdade é o caminho da alegria. É a categoria de defesa da vida. Todavia, a violência é a aniquilação dela, pois a força violenta atua contra a vida. A finalidade da violência é perpetuar as variadas formas do poder de matar. O imaginário da necropolítica produz um sentido de vida em que a violência é a mobilizadora. A produção da violência é a estratégia política de perpetuação das desigualdades e a legitimação das mortes contra os imaginários colonizdos.

A violência contra a deriva afrodiaspórica é um projeto de Estado. A morte violenta, o extermínio contra a juventude negra, está distante de desaparecer do horizonte brasileiro. O pensamento de transparência impõe o aniquilamento do pensamento quando constrói o desenvolvimento do território brasileiro sem a liberdade dos negros. Um desenvolvimento sem liberdade é um território em perpétuo combate da vida.

A necropolítica não cessará, ela atualiza-se no tempo e no espaço buscando fazer moradia nos corpos. O imaginário conservador brasileiro atualiza-se em suas formas de perpetuação da violência racial. A recusa da violência, "resistir ao Abadon", é uma máxima daqueles que coexistem com a violência epistêmica do pensamento da transparência.

O espaço em que chegamos no tempo de agora na materialização da sofisticação das várias formas de "fazer morrer e deixar morrer", como o dos usos das tecnologias inventadas para produzir mortes, como em Mbembe, chama atenção na necropolítica. Ascende a importância de resistir às violências racistas e de se recusar a morrer. Aquele que tem em seu corpo a memória da deriva africana e continua vivo no país dominado pelo imaginário do racismo atua na desobediência permanente de fabricar imaginações emancipatórias. Pois desobedecer é uma estratégia necessária, porque a desobediência ao poder de matar leva à alegria. A vida é um acontecimento de potencialidade do imprevisível.

Sabendo que o alvo é a vontade de matar, o desejo do nada, do aniquilamento da vida "daquele que não deveria ter nascido", é o condenado da terra que deve utilizar a "flecha" certa, aquela que trará felicidade. A felicidade mobiliza a poética de encantamento contra o desejo de morte. O tempo constante do medo é contestado e desafiado pela felicidade. Mas a felicidade reside na libertação. Portanto, a libertação é o firmamento da vida.

O poder de matar permanece ativo e atuante porque ele se fortalece, rizomatiza-se, produz relações arquipelágicas com a potência da violência. A necropolítica é permanecida pelo uso da guerra, da violência, pelo desejo de nada. É nessa morada que existe a permanência constante da utilização do imaginário de morte. Portanto, a criação de inimigos entre as comunidades é uma estratégia da Herança da Ideia à necropolítica desde os primeiros momentos da colonialidade da vida. A criação de grupos que se aniquilam é uma das moradas da força poética do genocídio. A ruptura de possibilidades de relações entre os imaginários e os corpos mutilados é um caminho para a manutenção do aniquilamento da vida. Todavia, a atuação política na esfera dos grupos que já nascem mortos no imaginário da "casa-grande" brasileira é a da produção de redes e de estabelecer arquipélagos em relação, fortalecendo as alianças, sem recair no relativismo exacerbado ou na totalidade arbitrária.

Essas relações e alianças não são libertárias pelo fato de se relacionarem, elas precisam aliar-se e, nesse movimento, acontecer as opacidades, camuflagens, não a transparência entre elas. No encontro de diferentes, existem singularidades irredutíveis e, nessa irredutibilidade imprevisível, mora o desejo da relação. É pensar encontros de identidades pela opacidade, não por meio da transparência, ou seja, da coexistência de espaços onde haja possibilidades de relações. Para recusar morrer, além da aliança natural com os grupos de identidades da transparência, há que se comutar com as singularidades que são irredutíveis do ponto de vista que se entrecruzam, encruzilham-se, para inventar outras formas de vida, de espaço de liberdade, na recusa ao poder de matar. Caso as relações políticas sejam realizadas por princípio de identidades apenas pela transparência, recairão, ora no totalitarismo ou, quando partir da diferença generalista sem marcar as singularidades, seguirão no relativismo exacerbado, o qual não se relaciona com nada nem com ninguém, apenas com a transparência. Resistir à violência é ter a poética de fincar relações e encontrar a felicidade nas diferenças de si mesmo, as quais não eram acessadas e o que apenas só foi possível por conta da opacidade fundamental das relações.

Como lembra Fanon (2008, p. 189), na epígrafe: "Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência", é necessário inventar a existência a todo instante. As soluções são tomadas a partir da existência nos arquipélagos, sem sínteses impostas – pensamento de continente –, mas nas produções de contrastes – opacidades. A opacidade seduz a transparência. E, nesse jogo de sedução, mora a força produtiva de outros espaços de vida. A permanente invenção da existência, isto é, a produção da vida na desobediência radical contra o projeto de morte: "Colocar-se vivo. Onde nos imaginam a ferros" (Pereira, 2017a, p. 61). Manter-se vivo é a desobediência crucial à necropolítica. É instaurar a desordem na ordem.

Filosofar em deriva nos arquipélagos como libertação traz como horizonte a África como um traço para criticar e criar formas de superação

das maneiras injustas epistêmicas, as quais fundamentam o poder de matar. A decisão de filosofar nos arquipélagos em deriva africana traz a dimensão de que a descolonização da filosofia tem paisagem (a beleza e a melancolia africana reinventada na diáspora), terra e corpos. A filosofia não sobrevive sem corpo, neste que se tem a morada da guerra do imaginário. A violência colonial mutila os corpos, coloniza-os. A descolonização filosófica desde o arquipélago parte de um corpo. A memória do corpo violentado, a revolta e a resistência movimentam uma disputa pelo fragmento da memória e pela necessidade radical de construção de espaços de coexistências. A Filosofia Africana e Afrodiaspórica, os filósofos e as filósofas desses territórios têm fortalecido o "hálito da memória", sendo o hoje-futuro do planeta.

Por mais que a tristeza e o cinza queiram aniquilar a humanidade dos negros africanos e afrodiaspóricos, "vamos festejar o cinza com o amor" (Amor [...], 2010), pois faz-se necessário reconectar-se com o tremor e o barulhemento do mundo, para ouvir o seu grito e ser habitado por sua paisagem. A paisagem traz a violência da necropolítica, o horror e o terror, mas por mais que a violência arbitrária deseje a morte e conviva frequentemente com a violência tecida na memória do corpo, é imprescindível saltar em deriva na alegria de "introduzir a invenção na existência" para não perder o horizonte e sempre estar "de pé e livre" na guerra dos imaginários por política de libertação.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

AMOR cinza. Intérprete: Mateus Aleluia. *In*: CINCO sentidos. Intérprete: Mateus Aleluia. Produção: Mateus Aleluia, Maestro Ubiratan Marques Concepção. Direção artística: Mateus Aleluia, Soraia Oliveira. Direção musical: Mateus Aleluia. [*S. l.*]: Garimpo Música, 2010.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número*: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras, 2009.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*: a África na Filosofia da Cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melâncolia*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BARRETO, Lima. *Diário do hospício/O cemitério dos vivos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim*: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BIDIMA, Jean-Godefroy. Da travessia: contar experiências, partilhar o sentido. *Rue Descartes*, Paris, n. 36, p. 7-17, 2002. Disponível em: https:// filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/jean- godefroy_ bidima da_travessia._contar_experi%C3%AAncias_partilhar_o_sentido.pdf. Acesso em: 16 out. 2018.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *L'Art négro-africain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

BIDIMA, Jean-Godefroy. *Law and The Public Sphere in Africana*: la palabre and other writings. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

BONI, Tanella. L'imaginaire et l'écriture à plusieurs voix: glissant et "la terre magnétique". *Glissant-Monde*- Africultures, Paris, p. 88-93, 2012. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-africultures-2012-1-page-88.htm. Acesso em: 18 fev. 2019.

BRASIL. *CPI assassinato de jovens*: parecer final. Relator Lindebergh Farias. SF/16203.78871-55. Brasília, DF: Senado Federal, 2016.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTIANO, José P. *Filosofia africana*: da sagacidade à intersubjectivação com Viegas. Maputo: Educar: Universidade Pedagógica de Maputo, 2015.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Critica de la razón latinoamericana*. 2. ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidade Javeriano: Instituto Pensar: ConsCiência, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'um Retour au Pays Natal*: diário de um retorno ao país natal. São Paulo: Ed. USP, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Letras Contemporâneas Oficina Editorial LTDA, 2010.

CHANCÉ, Dominique. Édouard Glissant: un "traité du déparler". Paris: Éditions Karthala, 2002.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2017.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Atlas, 2015.

COOMBES, Sam. Édouard Glissant: a poetics of resistance. London: Bloomsbury Academic, 2018.

DAMATO, Diva Barbaro. Édouard Glissant: poética e política. São Paulo: Annablume-FFLCH, 1995.

DANTAS, Luis Thiago. *Filosofia desde* África: perspectivas descoloniais. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Conversações. 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

DESPORTES, Georges. *La paraphilosophie D'Édouard Glissant*. Paris: L'Harmattan, 2008.

DU BOIS, William Edward B. *The Philadelphia Negro*: a social study. New York: Oxford University Press, 2007.

DURAND, Gilbert. *O imaginário*: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

EDOUARD Glissant: um mundo em relação/Edouard Glissant: One World in Relation. Direção: Manthia Diawara. [*S. l.: s. n.*], 2010. 1 DVD (52 min).

ELUNGU, Pene E. A. *O despertar filosófico em África*. Ramada: Edições Pedago, 2014a.

ELUNGU, Pene E. A. *Tradição africana e racionalidade moderna*. Ramada: Edições Pedago, 2014b.

ETOKE, Nathalie. *Melancholia Africana*: l'indispensable dépassement de la condition noire. Paris: Éditions du Cygne, 2010.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EZE, Emmanuel Chukwudi (org.). *Pensamiento africano*: ética e política. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.

EZE, Emmanuel Chukwudi. *On Raeason*: rationality in a world of cultural conflict and racism. Durham: Duke University press, 2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscara brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Rio de Janeiro: Ed. UFF, 1998.

FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão*: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. *Prometeus*: Filosofia em Revista, São Cristóvão, v. 9, n. 21, p. 231-245, 2016. Disponível em: https:// filosofia-africana.weebly.com/textos- diaspoacutericos.html. Acesso em: 15 fev. 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Por uma vida descolonizada*: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade. 2010. Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. *In*: KOHAN, Walter; BERLE, Simone; RODRIGUES, Allan (org.). *Filosofia e*

educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: NEFI, 2018.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; MARTORELL, Leandro Brambilla. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. *Revista Bioética*, Brasília, DF, v. 23, n. 3, p. 423-431, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/bioet/v21n3/a06v21n3.pdf. Acesso em: 10 set. 2018

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GLISSANT, Édouard. *El discurso Antillano*. La Havana: Fondo Editorial casa de las Américas, 2010a.

GLISSANT, Édouard. *Faulkner, Mississippi*. Paris: Gallimard, 1996.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. *L'Imaginaire des Langues*. Paris: Gallimard, 2010b.

GLISSANT, Édouard. *La Lézarde*. Paris: Éditions du Seuil, 1958.

GLISSANT, Édouard. *La terre magnétique*: les errances de Rapa Nui, l'île de Pâques. Paris: Édititions du Seuil, 2007.

GLISSANT, Édouard. *Les Indes*: un champ d'îles. La terre inquiete. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

GLISSANT, Édouard. *O pensamento do tremor. La cohée du Lamentin*. Juiz de Fora: Gallimard: Ed. UFJF, 2014.

GLISSANT, Édouard. *O quarto século*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara S.A, 1986.

GLISSANT, Édouard. *Pays rêvé, pays réel*. Paris: Gallimard, 2000.

GLISSANT, Édouard. *Philosophie de la Relation*: poésie en étendue. Paris: Gallimard, 2009.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Porto: Porto Editora, 2011.

GLISSANT, Édouard. *Soleil de la conscience. Potique I*. Paris: Gallimard, 1997a.

GLISSANT, Édouard. *Traité du tout-Monde. Poétique IV*. Paris: Gallimard, 1997b.

GLISSANT, Édouard. *Une nouvelle région du monde. Esthétque I*. Paris: Gallimard, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 43, p. 367-371, 2018.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. *Micropolítica*: cartografias do desejo. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1997.

HEIDEGGER, Martin. O que é isto – a filosofia?. *In*: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filoóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

HOUNTONDJI, Paulin. *African philosophy*: myth and reality. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

IMBO, Samuel Oluoch. *An Introduction to African Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 1998.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (Brasil). *Atlas da violência 2017*. Brasília, DF: Ipea, 2017. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/17060 2_atlas_da_violencia_2017.pdf. Acesso em: 10 jan. 2018.

KISUKIDI, Nadia Yala. Lettia Africana: philosophie, décolonisation et mélancolie. *In*: MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. *Les Ateliers de la pensée*. Paris: Phillippe Rey; Dakar: Jimsaan, 2017. (Écrire l'Afrique-Monde).

KLIKSBERG, Bernardo. Os desafios éticos de um continente paradoxal. *In*: SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. *A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado.* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. S'estimer, faire sens. *In*: MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. *Les Ateliers de la pensée*. Paris: Phillippe Rey; Dakar: Jimsaan, 2017. (Écrire l'Afrique-Monde).

KRISTEVA, Julia. *Sol negro*: depressão e melancolia. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LASOWSKI, Aliocha Wald. *Édouard Glissant, penseur des archipels*. Paris: Un département d'Univers poche, 2015.

LEITE, Fábio. *A questão ancestral*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*: ensaios sobre a exterioridade. Coimbra: Edições 70, 2017.

LUZ, Marcos Aurélio de Oliveira. *Agadá*: dinâmica da civilização africano-brasileira. 2. ed. Salvador: Edufba, 2003.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: Edufba, 2013.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. *Irê Ayó*: mitos afro-brasileiros. Salvador: Edufba, 2004.

MANCE, Euclides André. Uma introdução conceitual às filosofias de libertação. *Revista Libertação-Liberación*: Nova Fase, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 25-80, 2000. Disponível em: www.milenio.com.br/mance/umaint.htm. Acesso em: 20 jul. 2018.

MARANHÃO, Salgado. *Punhos da serpente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1989.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa*: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Ramada: Edições Pedago, 2013.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África descolonizada. Ramada: Edições Pedago, 2014b.

MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. *Écrire l'Afrique-Monde*. Paris: Phillippe Rey; Dakar: Jimsaan, 2017. (Les Ateliers de la pensé).

MONGA, Célestin. *Fragmentos de um crepúsculo*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Realejo, 2011.

MONGA, Célestin. *Niilismo e negritude*: as artes de viver na África. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MUDIMBE, Valentin Y. *A ideia de África*. Ramada: Edições Pedago, 2013a.

MUDIMBE, Valentin Y. *A invenção da África*: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Ramada: Edições Pedago, 2013b.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileiro. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade*: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade*: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Beatriz. *Quilombola e intelectual*: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NATÁLIA, Lívia. *Sobejos no mar*. Salvador: Caramurê, 2017.

NGOENHA, Severino Elias. *Das independências às liberdades*. São Paulo: Paulinas, 2014.

NGOENHA, Severino Elias. Ensino de filosofia e povos africanos. *In*: NGOENHA, Severino; CASTIANO, José. (org.). *Pensamento engajado*: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política. Maputo: Editora EDUCAR: Universidafe Pedagógica, 2011.

NGOENHA, Severino Elias. *O retorno do bom selvagem*: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico. Porto: Edições Salesianas, 1994.

NGOENHA, Severino Elias. *Os tempos da Filosofia*: filosofia e democracia moçambicana. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.

NGOENHA, Severino Elias. *Resistir a Abadon*. Maputo: Paulinas, 2017.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. *Revista Latino Americana do Colégio Internacional de Filosofia*, [*s. l.*], n. 3, p. 59-73, 2017. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/textos- diaspoacutericos.html. Acesso em: 18 jan. 2019.

NORVAT, Manuel. *Le chant du divers*: introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant. Paris: L'Harmattan, 2015.

NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, Dú. *Xirê*: a brincadeira lírica (um livro de mito-poema). Salvador: Editora Ogum's Toques Negros Ltda, 2016.

OLIVEIRA, Eduardo David. *A ancestralidade na encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica popular, 2007a.

OLIVEIRA, Eduardo David. *Cosmovisão africana no Brasil*: elementos para uma filosofia afrodescendente. 3. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David. Deriva *In*: ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTS, Alex. *Ogum's Toques Negros*: coletânea poética. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade*: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora gráfica Popular, 2007b.

ONAWALE, Lande. *Kalunga*: poemas de um mar sem fim. Salvador: Edição do autor, 2011,

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *As coisas arcas*: obra poética 4. ed. Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2003.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Entre Orfe(x)u e Enxunouveau*. São Paulo: Patuá, 2017a.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Entre Orfe(x)u e Enxunouveau*: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira. Rio de Janeiro: Azougue, 2017b.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Livro de falas* = Book of voices. Juiz de Fora: Funalfa; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2008.

PEREIRA, Edimilson de Almeida.*Qvasi*: segundo caderno. São Paulo: Editora 34, 2017c.

PEREIRA, Edimilson; ALEIXO, Ricardo. *A roda do mundo*. Belo Horizonte: Objeto Livro Segrac, 2004.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Ardis da imagem*: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições: Ed. PUCMinas, 2001.

PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Estudos Filosóficos*: Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, v. 4, 2011. Não paginado.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*: estética e política. São Paulo: EXO experimental org.: Editora 34, 2009.

RANO, Jonas. É*douard glissant rives créoles et dérives opaques*. Paris: Alfabarre, 2015.

REIS, João José. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*: a resistência negra no Brasil escravagista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 2*: de Calmon a Bonfim a favor do Barsil: direita ou esquerda?. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

REIS, José Carlos. *História da "consciência histórica" ocidental contemporânea*: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

REIS, José Carlos. *Teoria e história*: tempo histórico, história do pensamento. histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

RIBEIRO, Ronilda. *Alma africana no Brasil*: os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1938.

RONILK, Suely. *Cartografia sentimental*: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina: Ed. UFRGS, 2011.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. *Fora do lugar*: memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward W. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTANA, Tiganá. *O Oco-Transbordo*. Londrina: Rubra Cartoneira Editorial, 2013.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do "ser negro"*: um pensamento das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ: Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte*: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. *Ésú*. Salvador. Corrupio, 2014.

SANTOS, Luis Carlos. *Justiça como ancestralidade*: em torno de uma filosofia da educação no Brasil. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*: técnica e tempo – razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

SARR, Felwine. *Afrotopia*. Paris: Éditions Philippe Rey, 2016.

SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme*. Paris: Fata Morgana, 1978.

SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. *As pessoas em primeiro lugar*: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEREQUEBERHAN, Tsenay (org.). *African Philosophy*: the essential readings. [*S. l.*]: Paragon House, 1991.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. El colonialismo y el colonizado: violência y contra-violencia. *In*: EZE, Emmanuel Chukwudi. *Pensamento africano*: ética y política. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. *Existence And Heritage*: hermeneutic explorations in African and Continental Philosophy. New York: SUNY Press, 2015.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. *Our Heritage*: the past in the present of African-American and African Existence. London: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2000.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1988.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

TATE, Shirley Anne. Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

TEMPELS, Placide. *A filosofia bantu*. Luanda: Edições Kuwindula, 2016.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma Filosofia negro-africana*. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano*: ecologia e espiritualidade. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERGÈS, Françoise. Utopies Émancipatrices. *In*: MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. *Les Ateliers de la pensée*. Paris: Phillippe Rey; Dakar: Jimsaan, 2017. (Écrire l'Afrique-Monde).

WALTER, Ronald. *Afro-América*: diálogos literários na diáspora negra das américas. Recife: Bagaço, 2009.

WALTER, Ronald. Édouard Glissant: a poética da relação cultural enquanto estética da terra. *In*: LIMA, Tânia; SANTOS, Derivaldo dos. *Griots*: literaturas e culturas africanas. Fortaleza: Editora Mangues & Letras, 2016.

WIERDORN, Michael. *Think Like na Archipelago*: paradox in the work of Édouard Glissant. New York: SUNY Press, 2018.

ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y poesia*. Ciudad de México: FCE, 1996.

Formato: 16 x 23 cm
Fontes: Ashbury e Acumin
Miolo: Papel Off-Set 75 g/m2
Capa: Cartão Supremo 300 g/m2
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 500 exemplares

Luís Carlos Ferreira dos Santos

Graduado em Filosofia, mestre em Educação e doutor em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, é professor substituto do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Suas pesquisas se organizam em torno da filosofia e da educação – em suas perspectivas estéticas, políticas e ética – e subdividem-se nos seguintes campos: as filosofias africanas e afrodiaspóricas; política, relações raciais e educação; filosofia africana da educação; ensino de filosofia; estética afrodiaspórica.

E-mail: lcfsantos@uefs.br
lcarlosfsantos@gmail.com

A filosofia africana como imaginação emancipatória é um subtítulo tão instigante quanto a obra que chega a você. Trata-se de uma provocação filosófica, do início ao fim. Ao se fazer como filosofia, a obra recoloca no centro do mundo a África, somando-se ao crescente conjunto teórico e práxico que vem se constituindo no Brasil, acerca do pensamento filosófico africano ancestral, presente e futuro. Ao se fazer como filosofia emancipatória, busca não apenas uma maioridade racional, nunca atingida e ainda assim já superada, mas a dimensão filosófica da imaginação, tão duramente renegada desde a consolidação da modernidade eurocêntrica. Resultado da tese original do filósofo Luís Carlos Ferreira dos Santos, o livro é uma provocação que celebra a vida. Ele parte das necropolíticas constatadas para rumar, numa deriva opaca, em direção à filopoética afrodiaspórica. É um genuíno exercício do fazer mais profundamente filosófico: partindo da realidade em que se vive, considerando a história ancestral, para construir novos horizontes, novas perspectivas de vida em comunidade, em coletividade. A obra nos traz a esperança de viver, tendo como referências filosóficas orientadoras as imaginações e as utopias de libertação, tão necessárias no nosso tempo histórico.

Daniel Pansarelli
Universidade Federal do ABC

fapesb
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

GOVERNO DO ESTADO
BAHIA
SECRETARIA DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

ISBN 978-65-5630-769-5